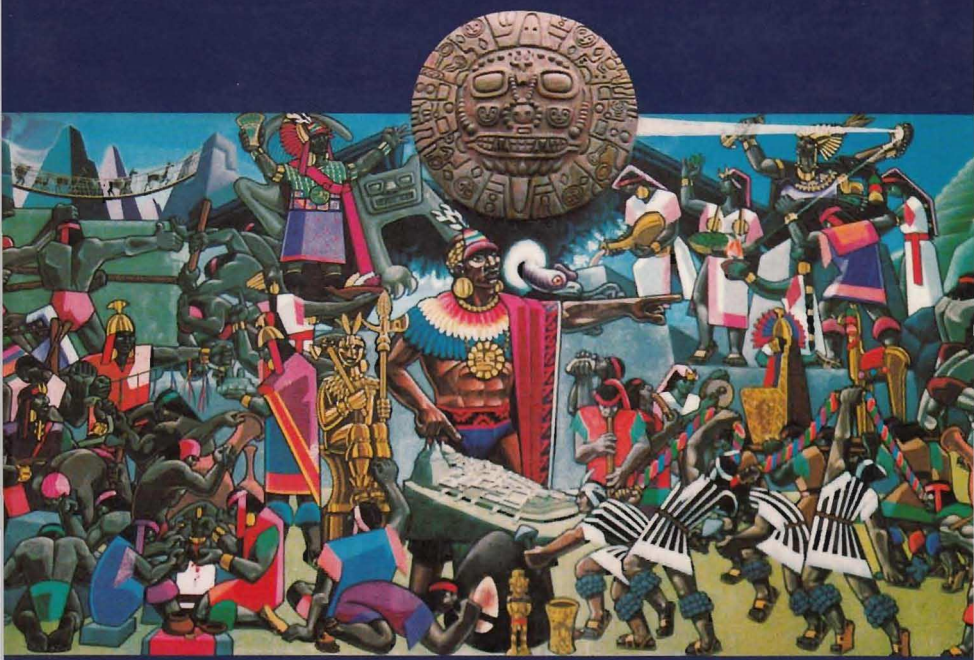
CRISTIAN PARKER

RELIGION Y POSTMODERNIDAD

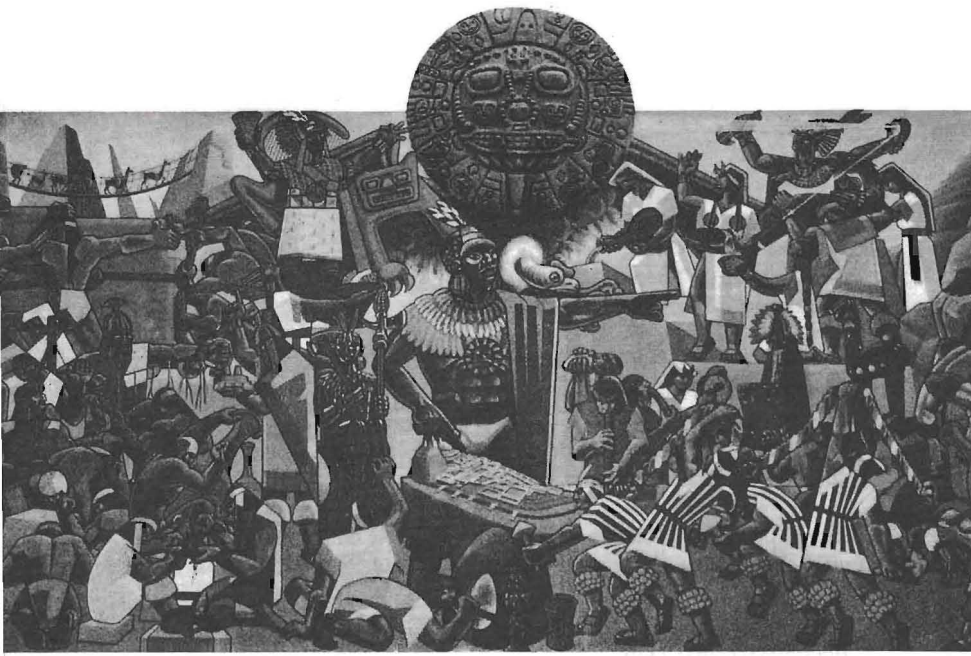


Proceso Kairós - Perú
Centro Cristiano de Promoción y Servicios (CEPS)

Religión y Postmodernidad

CRISTIAN PARKER

RELIGION Y POSTMODERNIDAD



Proceso Kairós - Perú
Centro Cristiano de Promoción y Servicios (CEPS)

Portada: David y Cecilia Angeles
Foto carátula: Dr. Walter Jáuregui
Corrección: Tito Pérez
Composición de Textos: María del Carmen Alfaro
Diagramación y edición: Estuardo Zevallos

Reservados todos los derechos.

Se autoriza la reproducción de este material con la condición de mencionar la fuente y enviar copia de las publicaciones.

Esta publicación ha sido posible gracias al aporte de la Unidad III del Consejo Mundial de Iglesias, como parte del Programa Proceso Kairos Teológico Latinoamericano.

Impreso en Lima - Perú

Para pedidos o información dirigirse a:

Proceso Kairos - Perú
Paseo Colón 209 - Lima. Tlf. 432-8565
Centro Cristiano de Promoción y Servicios, CEPS
Jr. Mercurio 7534 - Urb. Sol de Oro, Los Olivos
Tele-fax 533-0617. E-Mail Postmaster@ceps.org.pe

CONTENIDO

Presentación 05

Prólogo 07

CAPITULO I

La sociedad post-industrial y la cultura en América Latina ¿Postmodernidad? 11
Cristian Parker

Comentarios

- Juan Abugatás 28
- Héctor Laporta 35

CAPITULO II

Pluralismo religioso tolerancia en América Latina del siglo XXI 39
Cristian Parker

Comentarios:

- Manuel Marzal 58

- Enrique Alva..... 62

- Catalina Romero 67

CAPITULO III

El retorno del símbolo y lo lúdico en la cultura post-industrial y globalizada 71
Cristian Parker

Comentarios

- Imelda Vega Centeno 95

- Bernardo Campos 104

Comentaristas 110

Notas Bibliográficas 111

Bibliografía 117

PRESENTACION

Perú es un país complejo y heterogéneo por su composición social, religiosa, política y geográfica de las regiones: Costa, Sierra y Selva. La nueva cartografía de sujetos y escenarios nos advierten de dar un pleno reconocimiento a las diversas culturas y sujetos emergentes.

En la lógica de ser una expresión de los diversos sujetos emergentes en el país, es para mí un placer presentar esta publicación, que es el resultado de un trabajo conjunto entre hermanas y hermanos de diferentes iglesias de tradición evangélica y ecuménica que desean expresarse de manera interdisciplinaria sus conocimientos.

Esta nueva realidad estará presente en este trabajo. Los cambios suscitados, exigen comprender las diversas racionalidades que los sujetos expresan en la búsqueda de soluciones justas y equitativas para todos los seres humanos.

Este primer número es un aporte teórico y reflexivo sobre el campo religioso en el Perú.

El material de estudio corresponde a una de las Jornadas Teológicas del PROCESO KAIROS-PERU en el Taller de Teología y Religión,

cuyo tema fué **«Lo religioso, lo lúdico y lo postmoderno»**, con la finalidad de abrir un debate ecuménico sobre el tema. Cada noche, después de las ponencias, hubo comentarios de conocidos líderes e intelectuales protestantes y católicos que propiciaron un debate público sobre el particular.

El Proceso Kairós-Perú es un movimiento ecuménico de renovación teológica joven. Su principal objetivo es buscar nuevos paradigmas y fundamentos éticos para una sociedad pluralista donde confluyan las mujeres, los indígenas, los amazónicos, los negros y mestizos; y tratar de desafiar la crisis y límites actuales de la reflexión teológica en América Latina, descubriendo el significado y los desafíos de una teología centrada en la vida en las actuales circunstancias que vivimos.

En este camino de producción teológica y paradigmas utópicos, hemos encontrado la disposición de hermanas y hermanos para la discusión de temas que interpreten los nuevos tiempos. En este sentido, además de información, anhelamos que este trabajo sirva como espacio de intercambio de opiniones y de contribución al quehacer teológico.

Esperamos que este material pueda alimentar la reflexión y el trabajo de nuestras-os lectoras-es.

Muchas gracias.

Luzmila Quezada B.
Coord. Proceso Kairós-Perú.

PROLOGO

La nueva realidad social en el mundo está entrando definitivamente a una sociedad «post industrial» donde el capital, a pesar de no dejar los bienes tangibles (tierras, maquinarias, monedas) incluye un nuevo concepto de la riqueza donde también cuentan los símbolos y el conocimiento.

La sociedad post-industrial marcada por el mercado neoliberal no sólo vende bienes materiales sino también bienes simbólicos (tecnotrónicos y telemáticos) que reencantan la vida social. Una parte de esos bienes simbólicos está constituída por las ofertas religiosas, ya que existe la necesidad de reconfigurar las identidades culturales en un mundo vertiginosamente cambiante e interrelacionado.

Esta nueva realidad mundial, que he tratado de sintetizar en el acápite anterior, es consecuencia de una reacción a la sociedad de la modernidad de fines del siglo XX. Esta reacción se expresa más en una forma de vivir, de comportarse, de valorar, de sentir y comprender al mundo, que en palabras y en teorías acabadas.

Vivimos en una sociedad que reacciona básicamente a tres cosas de la sociedad moderna:

1) Reacción al discurso logocéntrico, cartesiano. Hay un desencanto por las teorías e ideologías que le dicen muy poco al hombre/mujer de nuestros días. En términos cotidianos esto se expresa en el escepticismo y poca credibilidad de las instituciones, la cual incluye a la iglesia.

2) El rechazo de las concepciones totalitarias de la razón que se sustenta en cosmovisiones que la justifican para imponerse y erigirse en lo absoluto. (Uniformidad, eficacia, éxito del proyecto, intolerancia de las diferencias, contestación). Esto, ha quedado evidenciado en las experiencias sociales de explotación y dominación del presente siglo que ya culmina.

3) El rechazo del olvido del hombre singular. La singularidad del individuo versus la objetividad social. Dentro de la sociedad moderna, tanto de capitalista como socialista, no contaban las personas sino la ganancia, el lucro, el desarrollo económico, los intereses de grupo y el poder. En la sociedad post-inustrial se acentúa la satisfacción del individuo en su presente inmediato.

Estos serían, a grandes rasgos, los móviles que han conducido a la sociedad post-moderna. Sin embargo, habría que preguntarnos si el tránsito por el neoliberalismo, basado en la economía de mercado, asegurará en forma equilibrada y coherente la consecusión de un mundo mejor durante el siglo XXI. ¿En qué avanzaría la sociedad post-industrial y en que tropezaría?

Desde latinoamérica, tendríamos que preguntarnos ¿Cómo nuestros pueblos están siendo impactados por el proceso de globalización que vive el mundo? ¿Qué efectos están produciendose en el orden cultural, especialmente en lo referente al consumo de los bienes simbólicos? ¿Qué nos reencanta y qué nos desencanta? ¿Qué desafíos tenemos que afrontar para superar las inmensas desigualdades que genera el mercado, a nivel de pueblos e individuos (no sólo ingentes masas de pobres, sino sobre todo de excluídos)

Estas y otras preguntas de fondo son las que Cristian Parker, reconocido sociólogo y acucioso estudioso del fenómeno religioso en América Latina, trata en los siguientes capítulos que se ofrecen en esta obra.

En un primer trabajo, Parker nos entrega un balance sobre la ubicación de América Latina en el contexto de la sociedad post-industrial.

En un segundo trabajo, se ocupa de la relevancia del pluralismo religioso como consecuencia de la sociedad post-industrial que abre un nuevo espacio para las creencias y las expresiones religiosas.

Y, en un tercer trabajo denominado «El retorno del símbolo y lo lúdico en la cultura post-industrial y globalizada» profundiza su análisis sobre el papel de la religión en la cultura post-industrial y globalizada.

El conjunto de estos ensayos brindan excelentes pistas para interpretar la realidad latinoamericana de nuestros días y articular acciones coherentes para contribuir al desarrollo de nuestros pueblos.

Para los cristianos, los aportes de Cristian Parker coadyugan a articular respuestas a preguntas vitales como las siguientes: Cómo ser cristiano latinoamericano en una sociedad y cultura post-industrial, ¿cuáles son los riesgos y las oportunidades? ¿Cómo incluír a los excluidos de la sociedad en el proceso de humanización post-moderna?

Respuestas acabadas no hay. Sin embargo, no podemos detenernos ni renunciar a la búsqueda de nuevos horizontes o nuevos paradigmas. Los sueños nunca morirán si es que andamos bien despiertos.

Samuel Arboleda Pariona
Pastor evangélico.

Lima, 14 de diciembre de 1996

CAPITULO I

LA SOCIEDAD POST-INDUSTRIAL Y LA CULTURA EN AMERICA LATINA ¿POSTMODERNIDAD?[1]

América Latina está atravesando por un período de grandes desafíos en el marco de una sociedad internacional en proceso de globalización bajo el predominio del modelo neoliberal de desarrollo.

La principal mutación cultural de fines del siglo XX -y que afectará decisivamente al siglo venidero- tiene relación con la segunda revolución científico-técnica de nuestros días: informática, robótica, biotecnologías, y energías blandas. Esta revolución se preparaba para algunas técnicas ya desde la II Guerra, pero se inicia realmente a comienzos de los años 80. A medida que el sector servicios e información crece en las sociedades desarrolladas y la propia fabricación se informatiza y robotiza, decrece la vieja industria con sus máquinas y

chimeneas. Estamos en los inicios de la sociedad post-industrial. El capital ya no descansa en tierras, ni maquinaria, sino en bienes cada vez más intangibles. La riqueza es ahora símbolo y conocimiento. Las comunicaciones por medio de la fibra óptica de la electrónica o por satélite, posibilitan que se teja una red de intercambios ya no sólo materiales sino simbólicos, con sorprendente rapidez. Las distancias se han acortado y el mundo se torna una «megalópolis global»[3].

Esta transformación de la sociedad contemporánea conlleva una revolución para las antiguas relaciones sociales y transforma todas las estructuras de poder. Ni el capital ni el trabajo son factores productivos de primer orden. El nuevo factor de producción que está revolucionando los procesos de producción es el conocimiento codificado en unidades de información. Estamos ingresando a una nueva fase del capitalismo, agotada también la alternativa industrialista del socialismo. A esta nueva fase podemos caracterizarla como aquella del capitalismo tecnotrónico.

En efecto, con el fracaso del sistema soviético se cerró una alternativa al desarrollo industrial capitalista. El modelo del socialismo real que fue incapaz de adaptarse a esta revolución en el modo de producción, tampoco pudo resolver adecuadamente las demandas sociales y políticas de sociedades que se agotaban bajo el peso del burocratismo autoritario de un Estado desquiciado por la desmedida carrera de la Guerra Fría. Lo que ha quedado en evidencia -luego de la caída del muro de Berlín- es que el capitalismo neoliberal fue más eficiente para adaptarse a la sociedad post-industrial que advenía. Este hecho trae una serie de consecuencias, entre las cuales debemos destacar algunas que afectan de manera particular a América Latina envuelta en este proceso de transición.

1. MODERNIZACION DESIGUAL Y SUBDESARROLLADA

La modernización de las sociedades latinoamericanas bajo el signo de las nuevas formas de interdependencia -que lo son también de

dependencia- se realiza con la implantación de modelos de desarrollo neoliberal que propician la apertura a los mercados externos aprovechando las ventajas comparativas de los países menos desarrollados: materias primas, industria exportadora liviana, mano de obra barata. Las oportunidades para nuevas inversiones, tanto en capital productivo como financiero -nacional e internacional- se ven ensanchadas.

Efectivamente, bajo las políticas de ajuste estructural, las economías latinoamericanas han salido del pozo de la deuda externa de los años 80. Pero a los mejores indicadores de la macroeconomía no corresponden los indicadores del desarrollo social. Las grandes injusticias subsisten y la pobreza, cuando no se mantiene estancada, tiende a crecer en términos relativos. Las estructuras sociales desiguales son un enorme desafío que no puede solucionarse con la simple aplicación de políticas redistributivas.

A los desequilibrios propios de los procesos de industrialización se suman, en nuestras sociedades, los desequilibrios propios de los procesos de post-industrialización bajo el signo neoliberal. A la mayor ganancia de las clases pudientes, se corresponde una inestabilidad de las clases medias y una falta de expectativas reales en las clases populares. Nuestros países se convierten en plazas privilegiadas para las inversiones especulativas o fuentes de lavado del dinero.

La reconversión industrial significa el desempleo de enormes masas de obreros, sin mayores alternativas de reubicación. Los bolsones de extrema pobreza se reproducen en forma dramática. Mientras en las sociedades altamente desarrolladas se comienza a abandonar a la ciudad como modo de vida, en las sociedades subdesarrolladas de nuestro continente crecen explosivamente las megalópolis con su secuelas de concentración demográfica, hacinamiento, polución, graves problemas de salud mental y física, descenso de la calidad de vida, cinturones de marginalidad. Las privatizaciones, las reformas del aparato estatal, en fin, la necesidad de la capacitación, se preveen como soluciones a largo

plazo, pero los elementos desestabilizadores de los ajustes producen situaciones explosivas como las ocurridas no hace mucho en México, Argentina, Venezuela, etc.

2. TRIUNFO DE UN NUEVO ESPIRITU DEL CAPITALISMO

El triunfo del neoliberalismo y la falta de alternativas visibles trae consigo el predominio del mercado como factor de regulación de la vida económica y social en nuestros países, y con él una cultura hegemónica donde priman el consumismo, el pragmatismo y el materialismo. Tan es así que el criticado Fukuyama describía a la «post-historia» del capitalismo liberal como una vida «aburrida» y carente de interés. Una suerte de nuevo «espíritu de capitalismo» está surgiendo, claro ya no con el clásico componente weberiano de la ascesis intramundana, sino surgido ahora de esta era tecnotrónica.

En efecto, los grandes cambios geopolíticos de nuestra era, combinados con las grandes y masivas realizaciones materiales de la humanidad especialmente reflejadas en occidente, están creando los elementos de una civilización global centrada en la adquisición de bienes y servicios que tornan más fácil y confortable la vida diaria, así como en la noción de libre elección e inmediata satisfacción de las necesidades. Esta cultura que se hace común y se difumina con la expansión de los mercados internacionales, está basada en la búsqueda del bienestar material, del propio interés y del interés nacional.

En esta forma predominante de ver el mundo, los valores de la eficacia y de la competencia aparecen prominentes y constituyen un modelo en términos normativos. En política se torna hegemónica una visión pragmática de ver las cosas, y en economía el dinero -cada vez más abstracto por la informática- se transforma en un factor decisivo en las relaciones sociales.

En política no han cesado los conflictos de intereses y los

conflictos sociales, pero la desideologización y el cese de la «lucha de clases» (post-Guerra Fría) genera un movimiento de «renovación de la política». En la búsqueda de la paz, la reconciliación y la democracia en diversas sociedades latinoamericanas se escucha a menudo que se busca el consenso, el pacto de gobernabilidad, la estabilidad.

Sin embargo, el pragmatismo tiende a implantarse como forma de negociación más adecuada que los maximalismos de antaño, y más eficaz para los necesarios consensos en una sociedad que busca la democracia; pero desencantador de proyectos, los partidos entran en crisis y se genera la desmovilización y la apatía de los ciudadanos arriesgando la propia participación que es el pilar de toda democracia.

Por otra parte, en la economía predomina el monetarismo. El Seminario «Las Dimensiones Eticas y Espirituales del Progreso Social», preparatorio de la Cumbre Social de 1995, llamaba la atención acerca de la valorización del dinero por parte de la cultura contemporánea. El informe del Seminario afirmaba que «el culto al dinero amenaza a la humanidad y su futuro», queriendo subrayar con ello que el materialismo imperante en las sociedades de consumo bien podría ahogar al hombre en el hiperdesarrollo, mercantilizando además la actividad científica y generando el caldo de cultivo para la corrupción.

El culto a la eficiencia puede ser incompatible con la armonía social, cuando por efectos de una inspiración basada en el «darwinismo social» se tiende a excluir social y culturalmente a los seres humanos considerados arbitrariamente, los menos aptos. Los débiles y desamparados, los pobres y marginados, son sujetos de dignidad y derechos inalienables que ningún pensamiento o modelo de desarrollo puede conculcar.

Por último, el culto a la satisfacción instantánea, movido por el espíritu de la «impaciencia», del hedonismo, de la prioridad concedida a los resultados sin considerar los procesos, es otra nota característica de este nuevo «espíritu» del capitalismo tecnotrónico.

En nuestra realidad latinoamericana, el gran tema del discurso oficial es la búsqueda de la «modernización» de nuestras sociedades. Ciertamente la modernización es necesaria para que nuestras sociedades no queden al margen de la historia. Pero si por «modernización» se quiere decir aceptación acrítica de este nuevo espíritu del capitalismo, ello plantea una serie de interrogantes y graves desafíos.

El problema planteado desde las exigencias de la modernización ha sido el siguiente; ¿Es posible articular la cultura racionalista y secularizada de la modernidad al substrato cultural latinoamericano? ¿A qué costo? ¿Qué restricciones impone a la modernización productiva?[4] El problema, desde el punto de vista de la cultura como oferta de sentido, parece ser de gran dimensión y alcance. ¿Cómo reivindicar las valiosas tradiciones de nuestra cultura latinoamericana? ¿Cómo valorar las culturas locales en el marco de estas tranformaciones contradictorias de nuestros procesos de «modernización» que tienden aparentemente a borrar esas expresiones de cultura autóctona?

3. ¿UN NUEVO PARADIGMA DEL DESARROLLO?

El cambio de época que vivimos está caracterizado además por la crisis de la tradicional relación del hombre con la naturaleza y con el cosmos, surgida con la revolución industrial. En efecto, el paradigma iluminista del progreso ha entrado en crisis y se plantea la encrucijada de revisar el paradigma fundamental que subyace a la idea del desarrollo.

La crisis de crecimiento que vive la economía mundial y de la cual apenas se recupera penosamente, y en general las limitaciones del crecimiento indefinido con su tendencia al agotamiento de los recursos no renovables y deterioro del medio ambiente en el mundo contemporáneo, subrayan la necesidad de revisar la vinculación del desarrollo (de los modelos vigentes) y el medio ambiente[5] e incluso la propia idea del desarrollo. Mientras el hombre ha acumulado una capacidad científico-técnica nunca antes vista, subsisten graves problemas sociales y la propia naturaleza se torna imprevisible e irónica.

Los avances en biología, medicina, microbiología, inmunología, biotecnologías, ingeniería genética, no han podido dar con el remedio para el cáncer y el SIDA. Nuevos virus mortales e incontrolables como el Ebola parecen estar mostrando los caprichos de los ecosistemas que no se dejan dominar totalmente por el espíritu prometeico de la modernidad. «El flagelo del SIDA y sufrimiento que produce simbolizan nuestra ignorancia acerca de nuestro organismo y de su invaluable sistema inmunológico».

Por ello se ha cuestionado los presupuestos básicos sobre los cuales se sustenta la idea del desarrollo. Los principales presupuestos pueden ser descritos en torno a los siguientes núcleos significativos[6]:

* Una concepción lineal, anticipatoria y homogénea del tiempo;

* Una idea de progreso indefinido hacia estadios más avanzados de bienestar humano;

* Una racionalidad racionalista derivada del cartesianismo, pensamiento que subyace a la ciencia-técnica contemporánea para la cual, siguiendo los postulados racionales, podemos llegar a ser «maestros y propietarios de la naturaleza»;

* Una concepción metafísica del sujeto (fundamento de la modernidad), que sitúa al sujeto en el centro de lo real, centro a partir del cual se organiza la realidad estableciendo una separación tajante entre el sujeto y su objeto, entre el mundo de lo racional (real) y lo razonable (lo ético), privilegiando lo racional.

Ahora bien, estos presupuestos de la idea del desarrollo que caracterizan a la modernidad occidental, han sido adoptados por las pautas predominantes en los modelos y estilos de desarrollo vigente en nuestros países de América Latina, pero ellos entran en contradicción con las categorías culturales que subyacen a las culturas cotidianas de los pueblos latinoamericanos, a saber la predominación de rasgos de

mestizaje cultural, de una cultura simbólica y no racionalista y una cultura no occidental cuya lógica es mítico-gestual más que cartesiana. Se trata de modelos de desarrollo cuyos presupuestos conllevan pautas culturales y sostienen una visión del hombre y de la vida generando estilos de vida particular. El impacto de las nuevas tecnologías ¿acaso no modifica radicalmente las pautas de vida tradicionales dislocando su sentido de orientación e identidad autóctona?

Vale la pena recordar que las nuevas tecnologías, especialmente las comunicacionales y telemáticas, vanguardia en los procesos de modernización actuales, son ubicuas, desencarnan los procesos de comunicación, y desterritorializan los lazos culturales al posibilitar la sensación de cuasi-simultaneidad geográfica. Esas tecnologías al servicio del imperio del mercado transnacional, imponen una globalización que «niega las diferencias entre culturas en nombre de un universal pobre: el placer y el consumo»[7].

Precisamente por esa contradicción entre la lógica tecnocrática y universalista propia de la globalización y la lógica simbólico-mítica propia de los modelos cotidianos locales, resulta pertinente recordar que la cultura no es sólo palabra e ideas, sino también ritual y símbolo. La estructura semiológica compleja es la que teje los modelos culturales que guían al actor en su cotidianeidad. Usualmente las investigaciones y reflexiones acerca de las consecuencias de los procesos de modernización en el plano de la cultura -por estar inspiradas en un paradigma modernizante, racionalista e intelectualista- priorizan los aspectos sistemáticos y racionales de los modelos culturales que orientan y ofrecen la racionalidad a la práctica de los actores sociales involucrados en esas modernizaciones. Olvidan los aspectos pre-reflexivos y fundamentalmente no verbales que contribuyen también a los modelos y ofrecen aspectos insoslayables del simbolismo y del sentido.

El nuevo paradigma del desarrollo que está en gestación es integral, holístico, antropocéntrico. Superada la época del fundamento

teológico, metafísico o positivista, se han superado también los estructuralismos en ciencias sociales, y se impone superar los fisiocentrismos de cierto ecologismo radical. Nuevos indicadores del desarrollo se incorporan como el desarrollo humano, la calidad de vida, el desarrollo con equidad, el desarrollo con democracia y respeto a los derechos humanos, la seguridad humana vs. seguridad nacional, en fin, el desarrollo sustentable. Nuevos nombres para la búsqueda de una penosa alternativa viable -todavía no visible- al desarrollo bajo el signo del modelo neoliberal.

4. CRECIENTE RELEVANCIA DE LA CULTURA Y DE LA RELIGION

En el marco de estas transformaciones globales, el tema de la cultura vuelve a ponerse de moda. Claro que no es precisamente una «moda» sino un signo del proceso contradictorio, tiempo de crisis de la sociedad industrial y del advenimiento de la sociedad post-industrial, acompañado de los cambios geopolíticos que conocemos, elevando el nivel de incertidumbre colectiva, fomentando nuevas formas y expresiones de esta nueva cultura -la cultura así llamada «postmoderna»-, con el auge de sus tendencias a la fragmentación, al inmediatismo, al nuevo individualismo, a la crítica a las instituciones establecidas, pero al mismo tiempo a la revalorización de búsquedas espirituales y comunitaristas de todo tipo.

La creciente relevancia de la temática de la cultura y de la religión en las ciencias sociales es el resultado -al mismo tiempo que, en cierta medida, consecuencia- de los procesos de globalización. Robertson[8] sugiere que el desinterés con que los sociólogos abandonaron el tema de la cultura en los años 20 tiene relación con el auge de la modernidad industrial, en tanto el hecho de que se retomen en estos momentos se relaciona con la crisis de la modernidad y el surgimiento del así llamado postmodernismo.

La globalización coloca el problema del «mundo» como un todo...

la humanidad y el planeta... pero en términos concretos y en el contexto de sociedades post-nacionales donde el concepto clásico de Estado-nación está siendo cuestionado. Es aquí cuando las identidades están tensionadas y sometidas a prueba y lo local está amenazado. La incertidumbre es el ethos existencial en donde se mueve la mayor parte de la vida cotidiana e histórica en las megalópolis y en la geopolítica mundial.

En efecto, condición de esta nueva cultura post-industrial que emerge es el aceleramiento de los cambios, la sensación de inestabilidad constante, el avance real del ritmo del tiempo histórico gracias a las nuevas tecnologías. Y nuestras sociedades latinoamericanas, todavía atrapadas bajo muchos aspectos en la pre-modernidad, cuando ya segmentos de ella conviven con la nueva cultura informatizada, lo que se ha llamado equívocamente «postmodernidad» más avanzada. De aquí la tendencia al sincretismo cultural[9], lo que García Canclini llama el «hibridismo»[10] de las culturas de masas producto de la industria cultural, con las culturas folkclóricas y populares y la alta cultura de las bellas artes y el buen gusto.

De aquí la tendencia de la sociedad contemporánea acentuada en nuestra América Latina, a la pluralización del campo cultural y religioso.

El pluralismo es, por lo mismo, otra de las notas características de nuestra sociedad post-industrial. En América Latina el auge de los movimientos pentecostales, de los cultos afroamericanos, de los nuevos movimientos religiosos, nos enfrenta a una situación inédita en el marco de un continente que se consideraba tradicionalmente «católico». La propia globalización se manifiesta como un desafío para una religión que -como el cristianismo- todavía está muy marcada por su historia euro-occidental. El desafío de la inculturación de la fe supone el reconocimiento de la fe del «otro» abandonando los prejuicios dogmáticos y abriendo paso a una forma de acogida del pluralismo que no resulta tan fácil para una institución como la iglesia católica.

La dinámica cultural contemporánea involucra al menos dos aspectos que tienen relación tanto con la sociedad post-industrial como con el hecho de que ella sea comandada por un modelo neoliberal:

- Por una parte los procesos comunicacionales pasan a ser mucho más gravitantes y, dada las nuevas tecnologías, las comunicaciones «multimedia» están dejando atrás a la cultura letrada de la modernidad occidental. La posibilidad de una cultura audiovisual y la nueva cultura cibernética tienen vasos comunicantes con el lenguaje metafórico de la cultura oral y constituyen un gran desafío para la actividad intelectual hoy en día. Mayor desafío para la teología y la prédica basadas secularmente en la cultura del libro.

- Por otra parte la tendencia al predominio de una cultura hegemónica universalista, consumista y pragmática, así como la sensación de crisis de las utopías alternativas al modelo dominante, hacen surgir procesos de resistencia cultural, la reivindicación de ancestrales derechos, o la lucha por la conquista de nuevos derechos de parte de pueblos, clases, grupos y naciones oprimidas. Surgen o se revitalizan así nuevos movimientos sociales, y en América Latina tienden a copar la escena desplazando a los antiguos movimientos sociales de obreros y empresarios típicos de una sociedad industrial en vías de superación.

Los movimientos ambientalistas, los movimientos indígenas, de mujeres, de consumidores urbano-marginales, de jóvenes marginados, los movimientos de pequeños productores, en fin, los movimientos comunitaristas y de inspiración religiosa se multiplican, peros sus utopías ya no son totalizantes ni obedecen a los grandes proyectos societales de hace apenas una década. Sus demandas son concretas y sus proyectos locales. El esfuerzo de ligar sus luchas con objetivos de carácter más universal no debe perder de vista que la teología ya no puede articular sus reflexiones sobre la base exclusiva de proyectos históricos totales, sino que debe recoger también esas reivindicaciones que surgen de la vida cotidiana de los pueblos.

5. CRECIENTE RELEVANCIA DEL CONOCIMIENTO Y DE LOS PROCESOS COMUNICACIONALES: ¿DISOLUCION DEL SUJETO EN LOS JUEGOS DEL LENGUAJE?

La sociedad tecno-informatizada que surge, hacia la cual tienden los cambios planetarios y que definen el rumbo de la globalización que presenciamos, tiende a suplantar a los antiguos factores de producción como hemos dicho, pero al mismo tiempo junto con articular las nuevas estructuras económico-tecnológicas sobre la base del conocimiento, privilegia los procesos comunicacionales a todo nivel y de distinta naturaleza. Característica de la sociedad «postmoderna» sería entonces el problema del manejo de la sociedad informatizada, esto es de la caracterización y diagnóstico del saber en la sociedad contemporánea, y de los efectos de estos nuevos saberes sobre los poderes públicos, sobre las instituciones civiles y sobre los ciudadanos. Se admite como evidente que el saber científico y técnico se acumula, y lo único que se discute es cómo se da esta forma de acumulación: para unos es regular y continua, para otros periódica, discontinua yconflictiva. Siguiendo a Wittgenstein, Lyotard[11] analiza los juegos del lenguaje en la pragmática del saber tanto narrativo como científico en la sociedad post-moderna.

Según Lyotard una de las características de la postmodernidad es precisamente la pérdida del sustento, la legitimidad diría de la sociedad en los macrorrelatos, y en cambio la nueva afirmación de la sociedad postmoderna se daría en el nuevo lazo social que tejen los «juegos de lenguaje», comprendiendo las relaciones sociales no sólo a partir de una teoría de las comunicaciones sino, fundamentalmente, a partir de una teoría de los juegos que incluya a la agonística en sus presupuestos.

Disueltos los sustentos tradicionales del lazo social, esto es de los principios estructurantes de las relaciones sociales que los postmodernos caracterizan como transformación sustantiva de las relaciones societales a causa de la introducción de las nuevas tecnologías en las sociedades informatizadas, post-industriales, se tiende a afianzar como único sustituto de discursos legitimantes, la posibilidad de acentuar las

relaciones comunicacionales en este nuevo contexto que garantizaría nuevas formas de asentamiento de legitimidades, ahora «conversacionales» (Maturana). En efecto, «en una sociedad donde el componente comunicacional se hace cada día más evidente a la vez como realidad y como problema, es seguro que el aspecto lingüístico adquiere nueva importancia, sería superficial reducirlo a la alternativa tradicional de la palabra manipuladora o de la transmisión unilateral de mensajes por un lado, o bien a la libre expresión o diálogo por el otro»[12].

La atomización de lo social en redes flexibles de juegos de lenguaje es condición, al mismo tiempo que explicación, de la disolución del sentido clásico del sujeto.

Ante el fracaso de los sistemas unitarios y totalizantes y de los metarrelatos según la óptica postmoderna, el sujeto queda ahora disgregado, falto de principio unificador, escondido en su identidad, tensionado por la diferencia, el pluralismo, el relativismo, la deconstrucción, el disenso, y el diferendo. La posibilidad reintegradora ya no se da por medio de una racionalidad ilustrada que caracterizaba a la modernidad, sino a partir de la experiencia estética en la inconmensurabilidad de estilos y la irreductibilidad mutua entre juegos de lenguaje o formas de vida y la fruición instantánea de lo que simplemente acontece. No se renuncia a la razón crítica pero, como dice Vattimo, se trata de un pensamiento débil, una racionalidad plural, heterogénea, incapaz de articulación coherente sino sólo transversal, cargada de ambigüedad. Es un nihilismo, «pero un nihilismo positivo inspirado en Nietzche» dirá Scannone[13]. Si el dios de la metafísica ha muerto y con él todo intento de legitimación sólida, clara, absoluta y total, es ahora legítimo «danzar en los abismos» en busca de una nueva legitimación ética y estética. Sólo que esta búsqueda en los postmodernos es fruto de un sujeto débil, agazapado ante la incertidumbre de los cambios, sumergido en la espesura heterogénea y heteróclita de los fluidos cibernéticos, abstractos, plurívocos, inconmensurables.

Sin embargo, observando la realidad de nuestros países latinoamericanos y en especial de sus principales actores, instituciones, sus mayorías populares, indígenas, mestizas, vemos que más bien la dinámica comunicacional tiende a generar la reapropiación de viejos lazos sociales y tradiciones no totalmente contrapuestos a las modernizaciones, en una simbiosis fluida, dinámica e inestable pero cierta, con la modernidad. El hibridismo cultural que García Canclini asegura que posibilita «entrar y salir de la modernidad», no es el resultado de la autodisolución del sujeto latinoamericano en una red informática o en un conjunto de juegos de lenguaje, sino que proviene de una conformación socio-histórica peculiar del sujeto que ha dado origen a un tipo de mentalidad que hemos calificado de «hemiderna[14]». Es decir, obedece a una lógica no occidental ni racionalista, sino que integra en forma compleja y dinámica lo pre y post en un hoy inestable, dado que no obedece a una lógica binaria sino más bien a una dinámica más próxima de la lógica taoísta, de esta mentalidad.

Esta forma de comprender nuestra realidad, el surgimiento del pluralismo, de los nuevos movimientos sociales, de los nuevos movimientos religiosos, de las nuevas tendencias feministas, regionalistas, indígenas, la crisis de las grandes instituciones, de los partidos políticos, del Estado, los nuevos liderazgos carismáticos-neopopulistas, en fin, las nuevas formas de asociatividad más diversificada y heterogénea, las nuevas formas de conformismo, pasividad y consumismo, las subculturas juveniles, las nuevas formas de violencia, corrupción y criminalidad, tanto como la nueva cultura del consumo suntuario, así como de los estupefacientes que presenciamos por todas partes en nuestros países, no obedecen a una cultura o sociedad «postmoderna» sino al hecho de que todos ellos, en tanto sujetos sociales, están transversalmente inspirados por esta relación de ambigüedad con la modernidad en medio del tránsito complejo y contradictorio de una sociedad en vías de industrialización -como la latinoamericana- a la no menos contradictoria y desigual sociedad post-industrial informatizada que ya está adviniendo en medio de nosotros.

6. EL DESAFIO ETICO

Todas las dinámicas apuntadas convergen en una gran demanda que tiende a crecer en la medida que cunde el descontento con el actual estado de cosas impuesto por esta sociedad post-industrial emergente comandada por el neoliberalismo y la tecnocracia.

Un informe oficial del PNUD preparatorio de la Cumbre Hemisférica de Miami de diciembre de 1994, afirmaba:

> *«Es hora de reconciliar la razón con la ética. El imperio de una razón puramente tecnocrática puede llevar el mundo al caos. El uso de la fuerza -del dinero, de las armas o del status- no construye sino que genera frustración. Al asomarse al abismo, el hombre parece llegar al convencimiento de que sólo la concordia puede garantizar la futura estabilidad y la convivencia humana»*[15].

En una economía post-industrial, con un Estado y un campo político reformados, con los graves problemas que aquejan a la sociedad latinoamericana, los contrapesos políticos del pasado se revelan anacrónicos. No obstante, la existencia de nuevos contrapesos es indispensable y en su construcción la ética -estimulando, inspirando y fortaleciendo a la racionalidad política- puede jugar un papel decisivo.

Se trata de la demanda ética, frente a un mundo donde han entrado en crisis los fundamentos apodícticos de las éticas tradicionales, una modernidad que ha convertido la ética comunitaria fraternal en ética racionalizada y desencantada, y las nuevas éticas de la así llamada «cultura postmoderna» sólo satisfacen necesidades de pequeños grupos que no logran inspirar a las colectividades. No es secreto que mientras las culturas de élite proclaman la pérdida -para ellos afortunada- de los macrorrelatos que legitimaban las éticas tradicionales[16], la inmensa mayoría de las culturas y pueblos de América Latina y en general del Tercer Mundo viven su cotidianeidad apegados a normas y costumbres

tradicionales.

El verdadero desafío[17] no parece provenir de las éticas postmodernas, o de la bioética -que obedecen a problemas de la sociedad desarrollada- cuanto de la ética que de facto se implanta por el predominio de conductas y prácticas sociales al margen de la moral y de la ley del amor: violencia intrafamiliar, miseria, delincuencia, abusos e injusticia social, desigualdades intolerantes, corrupción, narcotráfico y poderes paralelos, violencia política y violación a los derechos humanos. Estos problemas éticos son los que agobian a la sociedad latinoamericana.

También el desafío de la construcción de sociedades verdaderamente pluralistas y democráticas plantea el problema de la construcción de Estados multiculturales, lo que supone el reconocimiento de la diversidad, la tolerancia y la búsqueda consensual deacuerdos basados en sólidos fundamentos éticos, superando toda tentación a la imposición coercitiva de la verdad de cada cual.

El cuidado de la naturaleza -en el marco de una visión antropocéntrica- debe asumir el desafío del respeto a los ecosistemas y a la biodiversidad, incluyendo también en ella a la etnodiversidad humana.

La búsqueda de nuevos fundamentos éticos para una sociedad pluralista cuyos «grandes relatos» han sido puestos en duda, es un desafío para la clase política latinoamericana. Si los líderes se sienten muchas veces desorientados es porque las ideologías y utopías del pasado no han mostrado la asertividad que la historia les exigía. Esos líderes miran hoy en dirección de las religiones, dado que las éticas seculares se han revelado insatisfactorias. ¿Qué respuesta les ofrecen la iglesia y la propia teología?

La búsqueda de la revitalización de la ética de la solidaridad en el marco del individualismo y de la concepción darwinista de la competitividad económica, es hoy un imperativo del evangelio. La

opción preferencial por los pobres se debe revelar aquí eficaz en la propuesta del privilegio del servicio a los débiles. Se trata de que la sociedad ofrezca nuevos horizontes y oportunidades sin descalificar a priori a quienes están, por su situación, marginados del acceso al bienestar social.

Pero la ética de la solidaridad debe armonizarse con la ética ecológica y con la ética comunitaria. Asumiendo el desafío de la libertad personal, denunciando el desvío del individualismo, pero sin caer en el otro desvío: el colectivismo. ¿No sería apropiado reactualizar, en este nuevo contexto, los valores personalistas, comunitarios y solidarios de la ética social del cristianismo?

La búsqueda del restablecimiento de las solidaridades amenazadas pasa, en América Latina, por la reconceptualización del tema de la identidad, del encuentro regional, de la construcción de sociedades verdaderamente democráticas. Asumiendo la vocación local, particular y regional, pero sin absolutizarla para no perder de vista que el mundo en que vivimos estará sellado por lo global y por ende por la búsqueda de un futuro común y compartido de la humanidad.

Podemos concluir que el gran problema planteado por la nueva cultura post-industrial en América Latina no reside en la caracterización de nuestra cultura como «postmoderna»[18], copiando esquemas de interpretación que nos vienen del mundo noratlántico, sino en la adecuada caracterización de las contradicciones sociales y culturales que presenciamos y de las adecuadas formas de respuesta que nuestras sociedades del sur están ensayando y esperando.

COMENTARIO A LA PONENCIA DE CRISTIAN PARKER
Dr. Juan Abugattás

Voy a comentar la ponencia, tal vez matizando algunas de las cuestiones que se sostienen aquí, de modo que pueda haber luego algún debate a pesar de que en lo sustantivo estoy de acuerdo con lo que se ha planteado. A lo largo de su exposición, Cristian Parker ha dejado ver que la tecnología no es sólo el principal factor de producción hoy día, algo cada vez mas claro, pues hay numerosos casos que muestran, por ejemplo, que la posesión de grandes recursos financieros no hace a uno poderoso. De lo contrario, los países petroleros, por citar un caso, serían sumamente poderosos, y no lo son, especialmente los que acumularon mucho capital en las décadas de los 70 y 80 y que ahora son los más endeudados. Venezuela y México son dos ejemplos claros de que la mera acumulación de dinero no es importante en el sistema económico actual, y que lo que interesa es quién posee el conocimiento.

Pero siendo el principal factor de producción el conocimiento tecnológico, y más que nada la posibilidad de producir nuevo conocimiento tecnológico el principal factor de poder, parece que mucho de lo que ocurre hoy día no se entendería si no se considera esto que es también un factor de poder y que está siendo consciente y deliberadamente utilizado como tal. Es decir, las correlaciones en el mundo actual se determinan a partir de la posesión o no de esta capacidad de producción tecnológica.

Sí quisiera discrepar parcialmente de lo que se dice sobre el neoliberalismo, justamente en relación a lo que venía sosteniendo. El neoliberalismo, cuando ha sido tomado en serio, ha desenbocado en catástrofes. Por ejemplo, produjo la crisis del 29, y con seguridad va a producir en los próximos años una crisis peor. Es decir, las tesis neoliberales no son las que han producido el desarrollo de los medios de producción al punto al que han llegado hoy, sino más bien este desarrollo se ha gestado a partir de la intervención deliberada del Estado en el planeamiento de la economía. Lo que sucede es que la debacle de

los sistemas comunistas nos ha llevado a dudar de la función del Estado hasta ahora, o como muy bien ha señalado Cristian Parker, eso está cambiando.

Indudablemente, ha sido la intervención deliberada del Estado en la administración de procesos sociales y económicos, lo que ha facilitado y ha hecho posible el desarrollo de la industria como hoy la conocemos, especialmente a partir de la primera guerra. Sin embargo en relación a esto también hay otra cuestión.

Hablando de la interdependencia Parker nos dice que lo es también de dependencia. Yo sería más enfático, porque mi impresión es que nunca ha habido mayor dependencia de uno respecto de otros, como ocurre actualmente actualmente. Dudo que haya algún ejemplo en la historia conocida en que un grupo de gente, en este caso la mayoría de la humanidad, haya llegado a depender tanto -aún para su subsistencia- de un grupo pequeño de seres. ¿Por qué sucede esto? Porque la mayoría ha elegido como modelo, el tipo de vida que es posible sólo sobre la base de la gran industria; todo el mundo quiere vivir como la clase media norteamericana.

Sucede, sin embargo, que para vivir como la clase media norteamericana hay que tener detrás un sistema industrial sumamente desarrollado. Entonces Perú, Chile o Argentina, que son países como muy bien señalaba Cristian Parker que jamás se han industrializado, sin embargo quieren vivir de ese modo, es decir, no están en condiciones de reproducir el sistema de vida que han elegido: Por lo tanto, su dependencia es absoluta.

Una manifestación menor de esta dependencia es la deuda externa. Si se compara lo que ha sucedido con esta transferencia de dinero a la América Latina, para hablar de nuestro caso, con lo que sucedió con la transferencia de dinero del Plan Marshall, nos daremos cuenta que hay una diferencia sustantiva. En primer lugar, en cantidad de dinero transferido, el Plan Marshall manejó en términos actuales, treinta mil

millones de dólares aproximadamente. De lo cual se puede deducir que esa transferencia fue mucho menor que la que llegó a América Latina en los años 60 y 70, pues con el referido Plan se aplicó la reactivación del aparato industrial que logró revivir la economía de los países devastados por la guerra. En el caso de América Latina lo único que ha crecido es la pobreza, y eso lo dice claramente la CEPAL. Lo único que ha crecido con la transferencia de más o menos doscientos mil millones de dólares es la pobreza, porque ese dinero no se invirtió en el desarrollo industrial, por el contrario ha sustentado un modo de vida que no corresponde a las posibilidades ni las capacidades de los habitantes de América Latina. Y el resultado concreto, sobre el cual hay que reflexionar a partir de ese hecho concreto, es que hoy América Latina, es más insignificante que nunca: Hace unos años manejaba el 23 por ciento del comercio mundial, mientras hoy día maneja solamente el 3 por ciento.

En términos concretos, si se produjera un cataclismo y toda América Latina se hundiera en el mar, lo único que sucedería es un pequeño movimiento en las bolsas de valores más importantes del mundo; no significaría un cambio sustantivo en el sistema económico. Quizás nos extrañarían por alguna razón exótica, pero no porque tenemos un efecto sustantivo en el sistema económico. Ese tiene que ser el punto de partida de reflexión, porque define nuestra situación real en el mundo actual.

Hay problemas con este sistema industrial. Como bien lo ha mostrado Cristian Parker, el sistema se ha universalizado, se ha globalizado, pero ¿qué cosa se a globalizado a parte de los mercados y las comunicaciones? Lo que más se ha globalizado son las ilusiones, las expectativas; todo el mundo quiere vivir como vive la clase media norteamericana. Pero sucede que esa forma de vida no es universalizable: por lo tanto cuando Bell decía que ha llegado el fin de las ideologías, estaba totalmente equivocado.

A mi juicio nunca ha habido una época más ideologizada que la actual, nunca, porque todos vivimos de ilusiones. No queremos

reconocer que así es, deseamos seguir creyendo que es posible la universalización de modos de vida que fácticamente no son universalizables. Según cálculos hechos en los años 70 a raíz de los esfuerzos del club de Roma y que René Dumont insiste en recordar a menudo, si tomamos toda producción industrial del mundo hacia 1979 y establecemos como standar de vida el de la clase media norteamericana, el total de la producción industrial mundial sólo serviría con ese nivel de vida a seiscientos millones de personas, sobre una población actual de más de cinco mil millones.

De hecho, la mayoría está fuera de toda posibilidad de acceder a ese tipo de vida, y si tomáramos el total de la producción agrícola de fines de los 70 y quisiéramos alimentar a cinco mil millones de personas como se alimenta el promedio norteamericano, solamente nos alcanzaría para alimentar a mil millones de personas. Es decir, cuatro mil millones de personas están destinadas a no acceder jamás al nivel de alimentación y a modos de alimentación como los que tiene el norteamericano hoy. En nuestros días la situación ha empeorado, porque la tendencia de la producción agrícola no es a aumentar sino a disminuir, y a disminuir, justamente por esas razones que señalaba Cristian Parker, pues estamos alcanzando rápidamente los topes de productividad mediante el uso de fertilizantes e insecticidas.

El último informe sobre insecticidas publicado recientemente es terrorífico. Parece que el uso de insecticidas es la principal causa del debilitamiento del sistema inmunológico de los seres humanos, y como no se puede garantizar los niveles de producción agrícola actuales sin el uso de insecticidas, estamos en una trampa fatal por obra del sistema industrial actual. Los datos son apabullantes, y hay sospechas de que ciertas plagas nuevas se deben a este debilitamiento masivo de los sistemas inmunológicos causado en parte por el uso indiscriminado de insecticidas. Pero también hay otras cosas.

Entonces, allí tenemos la principal contradicción de la época: todo el mundo quiere acceder a una forma de vida que es fácticamente no

universalizable. Y cuando la gente se dé cuenta masivamente de esto, las consecuencias serán imprevisibles, pues un grado de decepción de tal magnitud no se sabe a dónde nos podría conducir.

En cuanto a los efectos culturales, tema central de esta interesante ponencia, se ha vuelto a descubrir que el factor cultural es fundamental, al punto que Hantington, sostiene que los pleitos del futuro van a ser por diferencias culturales,sin embargo yo tengo mis dudas. No sólo dudo de los criterios, sobre clasificación de culturas que ha hecho Hantington quien es un poco arbitrario, sino también de la posibilidad que tengamos de contrarrestar esta fuerza homogeneizante de las tendencias actuales. Porque si bien podemos pensar que estamos llegando al fin de la era industrial, eso no significa que podamos estar llegando al fin de la producción masiva.

Una cosa es que ya no se produzca masivamente al estilo del siglo XIX con las grandes fábricas, pero la idea de que debamos renunciar a la producción masiva de bienes me parece terrible por la siguiente razón: si no hay una catástrofe o si no decidimos autoeliminarnos, en el 2020 ó 2025 seremos 10 mil millones de seres humanos; esos son los cálculos de las Naciones Unidas. Suponiendo que hubiera programas exitosos en todo el mundo sobre control de la natalidad, es decir suponiendo que la India no diga que le conviene sobrepasar a China en población, de todas maneras vamos a ser 10 mil millones de personas, quienes, aunque no vivan con stándares norteamericanos, tendrán que vivir decentemente o aspirarán a eso, algo que no se puede lograr sin un modelo de producción en masa.

Claro, ahora existe la ilusión de que puede haber fórmulas de producción diferenciadas y que el énfasis va a estar en la calidad. Pero allí hay problemas de precios, incompatibles con la producción masiva. La pregunta que formulo entonces que estos requerimientos de producción en masa ¿son compatibles con una creciente diferenciación cultural? Sospecho que no, hay indicios que me llevan a pensar así. Por ejemplo, un documento interesantísimo de los fundamentalistas

islámicos, argelinos, que como se sabe son los más radicales tanto así que están matando a toda la capa intelectual que consideran occidentalizada en Argelia. Todos los días matan a alguien que consideran occidentalizado, sin embargo, en sus documentos, se oponen a que se siga enseñando el francés en Argelia y abogan para que se enseñe el inglés.

No tienen nada contra la enseñanza del inglés. Identifican al francés con la lengua del colonialismo, y al inglés con el acceso a la modernidad. Entonces la pregunta es, ¿qué posibilidad hay en esta globalización de mantener formas diferenciadas de cultura o por lo menos formas tradicionales de cultura? Tengo dudas no sobre lo que sea deseable mantener sino sobre lo que sea posible hacer.

Me parece interesante que Cristian haya señalado la crisis del Estado-nación. Yo sólo quisiera agregar una consecuencia de esa crisis, y es que el Estado-nación ha sido en los últimos dos o tres siglos el espacio donde se desarrollaba la identidad de las personas; donde la ciudadanía se ejercía en el marco de un Estado nacional. En la actualidad los estados nacionales están en quiebra, siendo los más débiles Ruanda, Burundi y Somalia. Supongo que luego le tocará a América Latina, y después quebrarán los más grandes. El problema central es entonces, con referencia a qué vamos a desarrollar identidades puesto que no hay referentes alternativos; sobre qué base podemos desarrollar identidades globales.

La idea de la ciudadanía global también es una ilusión. ¿En qué sentido un ciudadano peruano puede ser ciudadano global, si vive en un país que no significa ni el 0.01 por ciento del comercio mundial y que necesita visa hasta para ir a Honduras? ¿En qué sentido real somos ciudadanos globales? Esta situación está llevando a la búsqueda desesperada de referentes, como lo muestra el libro de Fernando Fuenzalida que ha acumulado información sobre la proliferación de movimientos religiosos o de carácter religioso, hasta movimientos que van a buscar ovnis. Toda esta gente busca algún referente para compensar la crisis de referentes que hay.

Quisiera terminar con una observación sobre la bioética, y allí sí una pequeña discrepancia con lo que dice Cristian. En América Latina no podemos ignorar las consecuencias de la bioética porque vamos a ser víctimas, querrámoslo o no, de estos asuntos; es decir, se nos plantea necesariamente problemas morales básicos en relación al desarrollo de la biología. Qué vamos a hacer, por ejemplo, cuando se planteen cuestiones de eugenesia que son terribles porque no tenemos referentes morales para ello; no sabemos quién podría tomar estas decisiones, ni siquiera hemos resuelto problemas más simples como el aborto o el derecho a morir de las personas.

Hace dos años leímos con interés el debate sobre la posibilidad de hacer clones humanos, aunque los científicos involucrados en estos experimentos voluntariamente habrían cesado de realizarlos; yo no creo que así sea. En todo caso el problema está planteado y creo que se va a plantear al conjunto de la humanidad, sobre todo a los más débiles que ya estamos siendo vistos como desechables. Entonces los problemas que se nos va a plantear son de gran envergadura, y concuerdo con Cristian Parker en que lo principal es desarrollar referentes morales que nos permitan ir manejando la situación.

COMENTARIO A LA PONENCIA DE CRISTIAN PARKER
Mg. Héctor Laporta

El trabajo del doctor Parker es importante, ya que en diversas ocasiones las ciencias, incluyendo las sociales, intentaron entregar visiones monocausales y al mismo tiempo imponer explicaciones absolutas tanto de la naturaleza como de la sociedad.

En este sentido, la ponencia en cuestión trata de representar los escenarios sociales multiformes y dinámicos en que nos encontramos. Sin embargo, surgen algunas preguntas a partir del texto que nos presenta el autor:la primera en referencia a la cultura y la segunda sobre la relación globalización / postmodernidad.

Sobre el primer tema no está claro, o por lo menos no lo suficiente, ¿qué papel ocupa la **cultura** en América Latina?

Por un lado, pareciera que ésta estuviera desempeñando un rol legitimador de la sociedad «post-industrial» como la llama el autor, al hablar de cultura hegemónica (que prima el consumismo, el pragmatismo y el materialismo), cultura de masas.

Pero por otro lado, pareciera que la «cultura» estuviera desempeñando un papel deslegitimador de la sociedad, al hablar de culturas simbólicas y no racionalistas, resistencia cultural, reivindicación de derechos ancestrales, etc.

Ahora bien, no es sólo un problema de qué aspecto de la «cultura» priorizamos en nuestros discursos, o cuál determina a cuál. Tengamos presente que estamos saliendo de la etapa de de los «determinismos» (véase El Discurso de la Miseria o la Crisis de la Sociología en A.L. Mires 1993). Entonces, desde particular punto de vista, el problema radica en el tipo de lenguaje que usamos para captar esta realidad cultural, variable y compleja.

Touraine (Crítica a la Modernidad 1994:167) señala que:

«...los estudios sobre la cultura urbano- marginal de América Latina han demostrado claramente que la frontera entre el sector formal y el sector informal es ***porosa y se cruza con frecuencia».***

La labor del cientista social es estudiar la dinámica interna de cada campo. Quienes participan, tanto los que están en posición dominante como los que están en posición subalterna tienen, dice Bourdieu, un conjunto de intereses comunes, un lenguaje común, lo cual otorga una complicidad subjetiva que subyace a todos los antagonismos.

Por eso, el hecho de intervenir en la lucha por la apropiación de cierto capital dentro de un campo, contribuye a la reproducción del juego, mediante la creencia en el valor de ese juego. Sobre esta complicidad básica se construyen las posiciones enfrentadas. Quienes dominan el capital acumulado, fundamento del poder o de la autoridad, tienden a adoptar estrategias de conservación y ortodoxia. En tanto los desprovistos de capital o recién llegados, prefieren las estrategias de subversión y de herejías (Dos visiones opuestas pero complementarias).

Entonces, existe urgente necesidad de estudiar estas «formas culturales cosmopolitas», analizar las dinámicas culturales de lo que ahora se llama la «desterritorialización» (que afecta las lealtades, estrategias, símbolos) como nos sugiere Rabinow.

Sobre el tema de la relación globalización/postmodernidad, se hace necesario precisar que la postmodernidad, en tanto reflexión, se ubica como un pensamiento crítico de la modernidad.

Al respecto, Touraine (1995:186) señala lo siguiente:

«El postmodernismo es mucho más que una moda intelectual; prolonga directamente la crítica destructora del modelo

racionalista lanzada por Marx, Nietzche y Freud. El postmodernismo es la culminación de un largo movimiento intelectual que casi constantemente se opuso a la modernización técnica y económica ...»

Mientras que la modernidad asoció el progreso a la cultura al oponer culturas y sociedades tradicionales a culturas o sociedades modernas, la postmodernidad lo disocia y habla de culturas locales y minoritarias y pone en evidencia la presencia de un pluralismo, de una «hibridación cultural», de lo cual existe evidencia empírica.

Por otro lado, estos sistemas culturales plurales, diversos y dinámicos, múltiples y multidireccionales, no son reflejo necesariamente de la cultura así llamada postmoderna. Al respecto, Talad Asad menciona que no necesariamente la pluralidad cultural o híbrido cultural como lo llama Canclini, sea expresión de grupos contestatarios. Desde la lógica del poder la movilidad desarraiga a las personas lo cual facilita que los significados sean subvertidos, recreados y cambiados.

Volviendo a la reflexión planteada por el profesor Parker, se hace necesario encontrar nuevas formas y marcos teóricos desde donde auscultar la realidad y despojarnos de nuestras percepciones uniformes y mecánicas.

CAPITULO II

PLURALISMO RELIGIOSO Y TOLERANCIA EN AMERICA LATINA DEL SIGLO XXI[19]

El problema de la diversidad religiosa en la sociedad post-industrial pluralista se plantea en términos radicalmente distintos a aquellos en los cuales se planteaba en la moderna sociedad industrial.

En la sociedad industrial europea la pluralización del campo religioso, hecho consumado con posterioridad a la Reforma, se daba en el marco de una clara secularización del Estado y de la sociedad que se manifestaba en una triple dinámica: a) una clara delimitación del campo religioso respecto al campo político; b) la secularización - laicización del Estado; c) la reducción de la influencia pública de las iglesias paralela a la privatización de las creencias. En el caso de los EEUU el pluralismo religioso se dio desde temprano y obedeció a la

peculiar cultura religiosa de tipo denominacional que acompañó la evolución multiétnica y multinacional, siempre alimentada por oleajes inmigratorios y que forjaron la sociedad norteamericana desde el siglo XIX.

Pero ahora, en la cultura que emerge con la sociedad post-industrial (que sólo equívocamente puede llamarse «postmoderna» como hemos visto en la primera Conferencia), se produce un nuevo espacio para las creencias y las expresiones religiosas. El pluralismo y la diversidad son signos emblemáticos de los cambios que ha presenciado el mundo post-guerra fría, esta última década. La nueva cultura de la diferencia que se desarrolla como crítica a la cultura hegemónica que produce la globalización de los mercados, no sólo acepta sino que asume y propone las nuevas dinámicas multiculturales en las sociedades tanto del capitalismo avanzado como en las sociedades del Sur todavía subdesarrolladas. El reconocimiento del carácter multicultural de nuestras sociedades ha sido, sin embargo, muy conflictivo precisamente porque ha supuesto la reivindicación -a veces militante y armada- de las diferencias nacionales-étnico-lingüísticas y religiosas de las minorías en el seno de Estados-nacionales en crisis.

La sociedad que presenciamos tanto en el Norte desarrollado como en el Sur subdesarrollado está sometida, pues, a una dinámica cultural en que lo heterogéneo y lo diverso se contrapone a lo monolítico y lo homogéneo; lo concreto, específico, y particular a lo abstracto, general y universal. La religión, como uno de los elementos centrales del campo simbólico de la sociedad, no escapa a esa dinámica. La crisis relativa de las religiones universales institucionalizadas en iglesias que refuerzan sus vertientes antimodernistas, y la eclosión de nuevos movimientos religiosos mal llamados «sectas» en nuestro medio latinoamericano[20], corre paralela a la creciente presencia de expresiones más o menos particulares y difusas de la «new age», esa llamada «nebulosa místico-esóterica» que se difunde como una suerte de cultura intelectual subterránea en ambiguas relaciones con la modernidad.

Esto significa que el pluralismo religioso actual ya no se da en el marco de un proceso de secularización como el clásico, o por lo menos como aquel pluralismo que surgió luego de la Reforma y de las guerras de religión en los orígenes de la sociedad moderna.

Hoy en día, los procesos de modernización en el marco de una sociedad que ha revolucionado sus formas industriales de producción, donde el factor conocimiento pasa a ser un factor clave en el nuevo modo de producción post-industrial, van acentuando la relevancia del campo simbólico en la construcción de la sociedad. En este contexto se puede decir que, por el refuerzo de los códigos de una economía simbólica, los procesos de modernización conllevan el resurgimiento de religiones. Pero las mismas contradicciones del proceso modernizador de las últimas décadas, sus incoherencias, inestabilidades y desigualdades, van generando también ámbitos de necesidades humanas insatisfechas por la lógica del mercado y del pragmatismo ambiente. Este fenómeno se observa con mayor intensidad en nuestros países en vías de desarrollo donde las contradicciones del proceso modernizador son todavía más agudas, generando el espacio propicio para la tendencia a la pluralización del campo religioso y, por ende, al avance hacia una sociedad multirreligiosa[21].

Por ello, en el seno de las mutaciones culturales de fines de siglo las religiones, especialmente las religiones universales que no son indiferentes a los mismos procesos de modernización, portan valores y procesos que coadyuvan a la secularización, pero, al mismo tiempo, aportan elementos simbólicos que contribuyen al «reencantamiento del mundo», siendo especialmente notable esta contribución de parte de los neoconservantismos, los fundamentalismos y los neofundamentalismos.

Uno de los desafíos que debe enfrentar la sociología de la religión actual que busca analizar e interpretar estos fenómenos, está dado precisamente por la revisión de los conceptos clásicos con los cuales aborda la realidad sociorreligiosa en nuestras sociedades. Lo primero

que muestra este nuevo panorama religioso es que la aproximación teórica clásica que desde la modernidad tendía a identificar a la religión con la iglesia está quedando atrás, demostrándose insuficiente como categoría de análisis para aprehender la complejidad de fenómenos que ya no tienen relación con la tradición occidental o que tienen que ver con la tradición judeocristiana pero en tanto tradición reapropiada por pueblos y naciones no europeos. Lo que está cada vez más cuestionado hoy -algo que es pertinente que las ciencias sociales de las religiones latinoamericanas tomen en consideración- es el carácter universal del cristianismo de cuño occidental. La propia iglesia católica -en el marco de los procesos de globalización- se ha estado planteando este desafío cuando habla de la «evangelización de la cultura» o de la «inculturación del evangelio».

Una tarea de crítica a los conceptos que hemos heredado de los padres de la sociología se impone, dado que ya no estamos en la sociedad industrial que fue el marco de referencia de dichos conceptos. Esto sucede con el concepto sociológico de iglesia tal como lo hemos heredado, por ejemplo, de E. Troeltsch. Como ha dicho Cornel West «la desmitificación es el modo más iluminador de investigación teórica para aquellos que están preocupados en la nueva política cultural de la diferencia»[22]. Pero debemos estar conscientes de que todo esfuerzo desmitificador, como lo advierte West, debe evitar la trampa del reduccionismo. Por reduccionismo entendemos la simplificación de la realidad basada en el análisis monocausal o de un sólo factor o elemento como clave de interpretación, o bien, la sutil perspectiva del análisis que se eleva en la abstracción perdiendo contacto con la complejidad de la realidad vital de la gente.

IGLESIA Y SECTA: ¿CONCEPTOS OPERATIVOS PARA APREHENDER LA DIVERSIDAD RELIGIOSA ACTUAL?

Los cambios vertiginosos de la sociedad en el último cuarto de siglo van mostrando, como hemos dicho, un nuevo panorama religioso que en cierta forma es inédito. En el análisis que hace la sociología de

la religión acerca de la presencia sociológica de las religiones en la sociedad, el concepto «secta» se hace recurrente para caracterizar la presencia de nuevas expresiones de esta diversidad religiosa. Pero, como sabemos, el concepto «secta» es correlativo del de iglesia.

La vieja sociología religiosa de carácter funcional ha formulado un concepto de la religión general, pero «desde un concepto específico de la historia del cristianismo»[23]. El hecho de que el concepto de religión perdió su arraigo en la historia del cristianismo motivó la fundamentación científica de la sociología de la religión por parte de los clásicos, que siendo europeos o norteamericanos desarrollan sus teorías en un contexto sociocultural de acendrada influencia judeocristiana. Pero coincidentemente, el proceso de abstracción y de búsqueda de claridad analítica llevó inevitablemente a identificar como religión o como religioso, únicamente lo que tenía una manifestación eclesial. Esta idea se puede trazar en el trasfondo incluso de la teoría de Durkeim quien sin duda, estaba más interesado en hacer una sociología del conocimiento penetrando la conciencia colectiva, más que en una sociología de las iglesias.

Es en su clásica obra acerca de las formas elementales de la vida religiosa[24] donde, luego de analizar en profundidad las diversas teorías que hacen derivar a la religión de las creencias y descartarlas, concluye su estudio sobre el tomemismo con la idea de que lo central de lo religioso es el rito -que separa la vida en una realidad profana y otra sagrada- y que el ritual no es sino y siempre expresión de la moral y el sentimiento colectivo de una «comunidad».

En la sociología de la religión de origen norteamericano la asociación entre eclesialidad y análisis del campo religioso se ve patente en su forma de abordar el problema del pluralismo religioso donde no es extraño que su trasfondo analítico esté dado por el sistema eclesial denominacional norteamericano. Sólo existiría una situación de pluralismo religioso, para Lenski, por ejemplo, cuando se dan en una comunidad local o general **grupos religiosos organizados con sistemas**

de fe y prácticas religiosas diferentes, conciliables o irreconciliables[25]. A veces esta tendencia ha llegado al extremo de que para acentuar la operacionalidad en la investigación del fenómeno religioso, se tiende a reducir la complejidad de todo fenómeno religioso a su expresión eclesial visible, institucional y jerárquica[26]. Tampoco autores como Berger y Luckmann en sus reflexiones acerca de los procesos de secularización y la tendencia a la pluralización del campo religioso, o la tendencia a la invisibilidad de lo religioso en la vida moderna, escapan al trasfondo cristiano y occidental en el cual conciben y desarrollan sus teorías.

Esta tendencia a identificar lo religioso con el molde eclesial heredado de la tradición cristiana occidental -principalmente europeo- proviene sin duda de la forma cómo originalmente expusieron el problema en las primeras décadas del siglo XX, Max Weber y Ernest Troeltsch, pero es este último el que ha sido considerado, incluso por Weber, como la gran autoridad en la materia.

Para Troeltsch el cristianismo se realiza institucionalmente en la historia de acuerdo a tres tipos estructurales: la iglesia, la secta y el misticismo[27]. Pero la reducción a la diada iglesia/secta es la que más se ha generalizado en las ciencias de las religiones. En la tipología que desarrolla este autor la iglesia es una organización predominantemente conservadora, afirmadora del mundo, dominadora de masas y tendiente a la universalidad; en cambio la secta son grupos pequeños que «apuntan a una formación personal e interior y a una vinculación directa de persona a persona entre los miembros de su círculo, estando así destinadas por su origen a la formación de grupos más reducidos y a la renuncia a ganar el mundo»[28]. Troeltsch está consciente de la dificultad teórica y conceptual que conlleva el empleo del vocablo «secta» para establecer su tipo de iglesia de libertad voluntaria o facultativa en contraposición a la iglesia institucional, y aunque en sus escritos advierte el peligro no puede escapar a la tiranía de las palabras. Su tipología ha sido difundida y universalmente aceptada, aun cuando ella se aplique sólo a ámbitos geográficos e históricos en los cuales el cristianismo ha sido la religión

mayoritaria, hegemónica y eclesiástica, es decir, al occidente europeo.

Nos dice Troeltsch: «La expresión de 'sectas' es, sin embargo, despistante. Originariamente se acuña esta palabra en un contexto polémico y apologético, y se designa a aquellos grupos desviados de la iglesia oficial que siguen manteniendo ciertos elementos básicos de la idea cristiana, pero que, debido a su salida de la continuidad y comunidad eclesiásticas -que, por lo demás, la mayoría de las veces no es voluntaria- se evidencian como formaciones colaterales, exageraciones o reducciones empobrecedoras del cristianismo eclesiástico. Esto, claro está, es meramente una consideración desde el punto de vista de la iglesia dominante, desde el presupuesto de que únicamente está justificado el tipo iglesia más no el de secta»[29].

El abrir paso a una revisión de la diada iglesia-secta supone pues el reconocimiento del sesgo ideológico del concepto secta, no así del tipo sociológico secta. De hecho el mismo Troeltsch admite que la dinámica de la secta posibilita que operen por primera vez elementos originales del cristianismo que usualmente en las iglesias habían quedado reprimidos o sin desarrollar. «No puede haber lugar a dudas respecto al hecho de que las sectas, por su mayor independencia frente al mundo y por la constante vigencia en que mantienen el ideal de los comienzos, con frecuencia son especialmente características de una de las ideas básicas del cristianismo»[30]. Por lo mismo, en la concepción troeltschiana que ha quedado tan oscurecida en la polémica anti-secta propia de los análisis más comunes que circulan hoy por América Latina[31], ha de considerarse a la tipología iglesia-secta como dos formas de actualización histórica del cristianismo. Luego de analizar exhaustivamente las características de ambas institucionalizaciones del cristianismo el sociólogo, autor de uno de los más completos estudios sociológicos de la historia social del cristianismo, concluye su acápite acerca de esta tipología:

«Si no quiere hacerse uso de las expresiones 'iglesia' y 'secta' sino que se desea designar como iglesias, lo que en sí constituye una

terminología procedente, a todas aquellas conformaciones sociológicas que nacen de motivos universalístico-religiosos, habría entonces que distinguir entre iglesias institucionales e iglesias de libertad voluntaria, de facultatividad. La expresión es cosa accidental (subrayado nuestro). Lo importante es que ambos tipos ***tienen sus bases en algo que se sigue del evangelio como consecuencia de éste y únicamente juntos agotan la amplitud de sus efectos sociológicos, y así también indirectamente de sus consecuencias sociales siempre enlazadas a la organización religiosa*** (cursivas del autor)»[32].

Por consiguiente, el concepto de secta en la acepción troeltschiana originalmente remite a un tipo sociológico pero que está semánticamente incubado en la **tradición histórica del cristianismo occidental**, y no pretende tener sino potencial y connotaciones **analítico-descriptivas**. La degeneración -por extrapolación y generalización- del concepto secta en el sentido común moldeado por la corriente central de la cultura oficial cercana al catolicismo; en la opinión pública moldeada por los medios de comunicaciones[33], y en el discurso habitual de la iglesia católica y de las iglesias protestantes, ha venido a tender un manto de ideología cada vez que el discurso sociológico o teológico emplea el término para analizar la realidad sociorreligiosa en Latinoamérica[34].

IGLESIAS, MOVIMIENTOS RELIGIOSOS Y RELIGIONES POPULARES EN LATINOAMERICA

Así como la sociología de la religión comúnmente aceptada ha mirado parcialmente el fenómeno religioso desde el modelo que establecía su eclesialidad (de tradición cristiana y occidental), el concepto secta ha degenerado en un concepto ideológico.

Pero en el campo religioso latinoamericano lo que ha constituido siempre expresión de diversidad religiosa, han sido las formas populares de disidencia de la religión dominante que usualmente no han sido movimientos de naturaleza «sectaria» como sí lo fueron, en cambio, los movimientos milenaristas y herejías mendicantes medievales de

fines de Medioevo católico mediterráneo, o las experiencias de los milenarismos y movimientos de protesta religiosa como el anabaptismo en Europa nórdica luterana o el metodismo en la Inglaterra anglicana.

En América Latina, por lo demás, la diada más fuerte en su historia de cinco siglos, desde que la cruz arribó con la espada, no ha sido aquella de iglesia-secta, sino que la tipología más adecuada a las áreas católicas mediterráneas: iglesia oficial-religión popular. Esta última no tiene una «institucionalización»[35] como la que se da en las hierocracias eclesiocéntricas de tipo occidental, ni bajo la modalidad de iglesia ni de secta. Nuestra tesis es que no es posible analizar la pluralización del campo religioso en nuestro continente como fenómeno social total, sino en el marco de un campo religioso donde los tipos básicos ya no son, como en occidente cristiano, la iglesia y la secta, sino la Iglesia, el Movimiento Religioso y la Religión Popular, entendiendo que estamos ante una nueva tipología que para los efectos del análisis establece un corte y una simplificación de la realidad.

La realidad de la multiplicidad religiosa latinoamericana hace saltar categorías clásicas para aprehender el fenómeno religioso como lo hemos mostrado en nuestro trabajo sobre las categorías sagrado/profano en Durkheim[36]. Así también las categorías tipológicas de naturaleza organizacional en torno a la diada iglesia-secta, no queda invalidada sino cuestionada en su alcance y validez para realidades no europeas, no occidentales y sincréticas, por mucho que estamos ahora hablando de nuestra realidad latinoamericana que tiene muchas raíces en el occidente cristiano. De todos modos el reclamo de nuevas aproximaciones conceptuales para aprehender en forma, si no coherente, al menos comprensiva; la nueva eclosión de grupos, movimientos, formas y expresiones religiosas que vemos en el escenario de nuestros países latinoamericanos en proceso de modernización, es evidente.

Parece pertinente en este punto recordar que la tipología original de Troeltsch incluye en realidad un tercer término, además de la iglesia y la secta: el misticismo. Este tercer tipo resulta decisivo a la hora de

intentar comprender la relación que dicho autor establece entre sus tipologías y la sociedad moderna. Para Troeltsch la tipología de iglesia y secta sólo era pertinente para ser aplicada a la historia del cristianismo y sobre todo a las épocas anteriores a la secularización, cuando la iglesia abarcaba a la población nacional. «En el capitalismo moderno, esta oscilación de iglesia conformista y secta disidente ha sido reemplazada por la forma privada e individual de compromiso místico»[37].

El misticismo moderno e individualista tiende a ser indiferente a las formas externas del culto religioso o bien hostil a las formas populares de religión porque considera ambas como superficiales y artificiales, él por su parte, vive la intensidad de las experiencias religiosas que le llevan al éxtasis, a la posesión y al trance, que son fuente de nuevas creencias y prácticas místéricas. Este es el misticismo asociado al espíritu capitalista y burgués.

Pero existe en nuestras sociedades un **misticismo popular** de carácter colectivo que también busca en la intensidad de las experiencias rituales comunitarias -en las fiestas religiosas, las peregrinaciones, los cultos de posesión o de sanación, las experiencias colectivas de éxtasis y trance- una nueva fuente de misterio que resignifica la agitada y alienada vida urbana, moderna, para las marginalizadas capas negativamente privilegiadas de la sociedad.

Es perfectamente coherente modificar la tipología de Troeltsch y adaptarla a la situación latinoamericana, en primer lugar reconociendo la validez del tipo iglesia y de su correlato «secta», sólo que en éste último caso es preferible hablar de **nuevo movimiento religioso**[38], concepto más neutral y más acorde con las múltiples disidencias, innovaciones y creaciones religiosas extra-católicas, más o menos organizadas, generadas en la dinámica histórica latinoamericana durante este siglo. Pero decisivamente el misticismo individual burgués debe ser sustituido por el misticismo popular, aquel que encontramos precisamente en las diversas creencias, rituales y expresiones de las religiones populares autóctonas.

Podríamos desarrollar **in extenso** la tipología triple de Iglesia/ Movimiento Religioso/Religión Popular[39] pero bástenos en esta exposición ahondar brevemente en la contraposición iglesia oficial/ religión popular (ver cuadro 3 "Tipología Iglesia / Religión Popular").

La contraposición entre iglesia oficial y religión popular proviene, entre otras fuentes, del choque de la conquista de América entre la cultura hispanolusitana y su catolicismo de contrarreforma y las milenarias culturas y religiones indígenas precolombinas. La dinámica religiosa cuando va acompañada de procesos sociales de conquista y colonización no tarda en convertirse en reflejo y condicionante de dicho proceso colonizador. Así es como la religión del dominador -el catolicismo- pasó a ser la religión oficial y la religión de las comunidades indígenas autóctonas pasó a ser considerada «idolatría» susceptible de ser «extirpada» incluso con métodos coercitivos.

Durante toda la modernidad, en efecto, el proceso de racionalización de occidente tan bien analizado por Weber, se reveló en el campo religioso como el poderoso enemigo de las prácticas religiosas de las clases y grupos subalternos cuyas creencias, devociones y rituales quedaron relegados despectivamente a la categoría de «magia». Si la religión oficial -el catolicismo de cristiandad colonial y luego oligárquico hasta fines del siglo XIX- se asoció a la iglesia, las prácticas, creencias y devociones populares, campesinas e indígenas quedaron asociadas en el vocabulario oficial a la «magia, la superstición y los cultos degradantes». Así, durante siglos, la marginalidad socioeconómica quedó refrendada por la marginalidad sociorreligiosa donde el acceso a la vida eclesial para los grupos subalternos fue vedado, y las prácticas religiosas populares reprimidas por la burocracia eclesiástica. No es de extrañar que el campesino indígena, mestizo, negro, o zambo, se organizara en forma velada o clandestina para ejercer su derecho a tener acceso ritual -en el culto vital y efervescente- a los poderes supremos, la divinidad suprema y sus «santos».

Ahora bien, una nota característica de la pluralidad religiosa

contemporánea es precisamente que la desinstitucionalización de alternativas religiosas y la propia desregulación normativa del campo religioso -a causa de variados factores entre los cuales la secularización relativa de la sociedad, la crisis de las iglesias instituidas y el efecto que sobre el campo religioso ejerce la informatización de la sociedad- genera un amplio espacio para el desarrollo de creencias, devociones, cultos y rituales que contienen todos los elementos que la religión oficial califica de «supersticioso» y «mágico». A las diversas expresiones de las múltiples formas de religiones populares -fenómeno que se da fundamentalmente en interacción dialéctica con el catolicismo oficial- se agregan ahora múltiples formas de «protestantismos populares» principalmente de corte pentecostal, que se desarrollan en una dialéctica con los protestantismos históricos por una parte y con la cultura católica oficial por otra.

En este nuevo contexto de una sociedad subdesarrollada que busca afanosamente la «modernización» y cuyos procesos quedan atrapados por las contradicciones de la simultaneidad del tránsito de lo pre-industrial a lo industrial y de éste a lo post-industrial, la magia recobra fuerza. Magia como expresión tanto de rituales populares y masivos asociados a las grandes religiones como el catolicismo, como aquellas expresiones de rituales afroamericanos, pasando por diversas formas de espiritismo y de cultos esotéricos, místicos y herméticos de corte más elitista.

En consecuencia, ahora que la magia recobra fuerza... se está borrando el límite que demarcaba la religión de la magia y ya la propia religión no puede ser identificada más en forma unívoca con la iglesia. Esta identificación acrítica entre religión e iglesia (cuyo modelo esclesial es el del catolicismo y de los protestantismos históricos) queda claro que es una forma occidental de analizar la religión, inserta en la tradición judeocristiana surgida de la burocratización grecorromanizante de la iglesia post-constantiniana, trasmitida como experiencia hierocrática a la cristiandad medieval y de allí a la cristiandad colonial española.

La reflexión de un teórico indio nos muestra que la India, y en general las tradiciones de oriente, nos provee un buen ejemplo de que no se puede identificar religión a iglesia, y que no puede descalificarse a expresiones religiosas auténticas como si fuesen simplemente «magia», siendo que desde un punto de vista simpatético son expresiones de una relación con los poderes trascendentes que se dan en otro marco de referencia cultural totalmente distinto al de la modernidad occidental[40]. Siguiendo esta línea de razonamiento debemos afirmar que sería inconducente, por ejemplo, considerar como «secta» (un concepto derivado de iglesia) a expresiones de religiones orientalistas en países occidentales, como de hecho a menudo se hace con movimientos como Hare Krishna.

SOBRE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA EN LA SOCIEDAD DEMOCRATICA PLURALISTA

Por último, nuestras consideraciones sociológicas sobre la religión y los procesos contemporáneos de la modernidad en el contexto del pluralismo religioso, quedarían incompletas sin desarrollar consideraciones extra-sociológicas de carácter normativo.

Nos queda todavía por analizar el delicado tema de la relación entre pluralismo religioso y sociedad democrática. Tema que está de moda por cuanto toca los fundamentos de un Estado (libertario en el sentido anti-totalitario) que pretenda ser expresión de la voluntad general universal, y por ende, en nuestro contexto cultural, tolerante y respetuoso de la diversidad ciudadana en materia ideológica, política y religiosa.

El problema del juicio de la sociedad democrática hacia las diversas expresiones religiosas de los ciudadanos no puede ser en función de criterios apodícticos de verdad, sino en función de la regulación normativa, legal y judicial, de los comportamientos y acciones de los grupos religiosos, sancionando aquellas conductas reñidas con los valores morales que dicha sociedad democrática afirme consensualmente. Es claro que si se observa que en las prácticas de un

movimiento religioso se descubren y verifican conductas que atentan contra los derechos de las personas, o se descubren abusos sexuales o actos de carácter criminal, por ejemplo, ellos deben ser sancionados de la misma manera, y con aquellos criterios estandar, con que se juzga y se sancionan esas conductas delictuales para cualquier ciudadano o agrupación que las cometa.

La motivación para acometer actos reñidos con los derechos humanos, no puede ser objeto de evaluación para atenuar o agravar las culpas. Tanto las razones de Estado son inválidas si se verifica una tortura por parte de un funcionario de un organismo estatal, como la defensa de la verdad de esa religión si se verifica rituales que atentan contra la integridad física de las personas. De lo contrario la sociedad se vería sometida al imperio asimétrico de la lógica pragmática e instrumental en materia de conductas morales: donde ciertos fines aceptados por la cultura dominante justificarían cualquier medio y en cambio el rechazo de los fines de grupos minoritarios justificarían la prohibición de cualquiera de sus medios. Es tan inconducente que la cultura dominante justifique sus acciones represivas por motivos ideológico-religiosos como que los grupos y movimientos religiosos justifiquen sus acciones exclusivamente en función de sus fines y creencias internas sin considerar el código de conducta moral consensual a la sociedad en la cual viven y se desarrollan sus miembros. En otras palabras, cualquier grupo religioso tiene derecho a desarrollar sus particulares visiones de mundo, teodiceas y rituales, siempre y cuando ello no induzca prácticas que atenten contra los derechos humanos y, en general los derechos y deberes, de las normas morales básicas, que asientan los fundamentos de la propia convivencia social y política en la sociedad democrática.

El carácter mas o menos cerrado de las prácticas organizacionales, rituales, litúrgicas, catequéticas y éticas de cada agrupación religiosa, aquello que cierta teoría sociológica ha calificado de «sectarismo», no tiene relación directa con el desarrollo de conductas y prácticas reñidas con la moral consensual de la sociedad democrática. Esto quiere decir

que no porque hayan tendencias sectarias en un grupo religioso habrá directa y necesariamente prácticas que conlleven a la manipulación de las conciencias... prácticas que, por lo demás, bien podrían estarse dando en variadas instituciones oficiales y movimientos de las iglesias oficiales.

El problema es que actualmente la cultura dominante tiende a privilegiar ciertos fines -asociados a las creencias y normas morales de la religiones dominantes- y a descalificar apriori otros fines -asociados a creencias y normas de las llamadas «sectas», sólo porque dichos fines están reñidos con las normas hegemónicas vigentes. No es casualidad que el cristianismo primitivo haya sido perseguido como una religión subversiva: precisamente porque a los ojos del Estado romano imperial, que sacralizaba la figura del emperador romano, dicha religión tenía todas las características de lo que hoy consideramos una secta... y era en efecto una secta escindida del judaísmo en los primeros años, que ofrecía resistencia a la ideología imperial romana dominante.

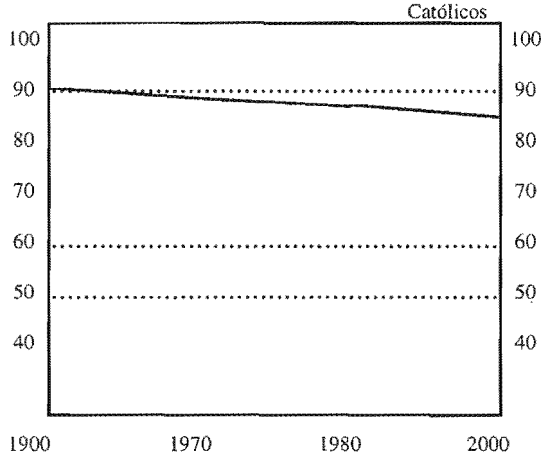
En suma, proponemos disociar semánticamente y paradigmáticamente el vocablo «secta» de sus connotadores actuales: manipulación, conducta desviada, actos rituales degradantes y acciones que atentan contra los derechos y deberes de las personas.

Sociológicamente lo que interesa es el análisis de las creencias, rituales y expresiones religiosas de cada movimiento y grupo religioso, su historia y su ubicación en el contexto del campo religioso de cada sociedad, no su evaluación teológica o moral. Esto último corresponde a otras instancias. Y si el estudio de los movimientos religiosos nos lleva a la conclusión de que pueden darse en ellos conductas reñidas con la moral consensual democrática, debemos tener la absoluta claridad de que no puede establecerse apriori -por la aceptación de los prejuicios de nuestra cultura dominante- una ligazón entre creencias y rituales de esa religión y actos condenables. Ello deberá verificarse para cada caso en particular, recordando que no puede haber doble estandar en las evaluaciones, dado que tanto en las iglesias históricas establecidas

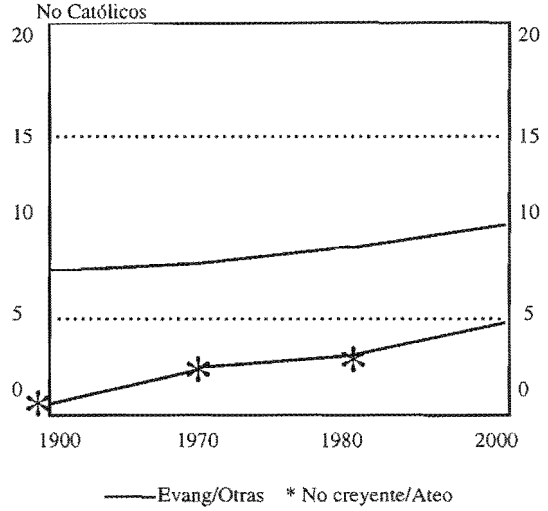
como en los nuevos movimientos que llamamos sociológicamente «sectas», pueden darse conductas reñidas con la moral que la sociedad democráticamente se ha propuesto defender.

Pluralización del Campo Religioso (1)

Decrecimiento Católico
América Latina

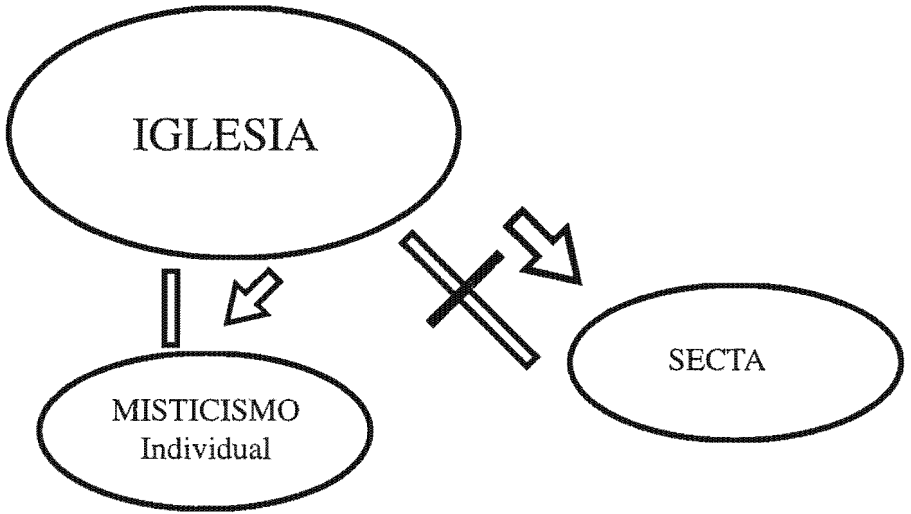


Incremento No Católico
América Latina

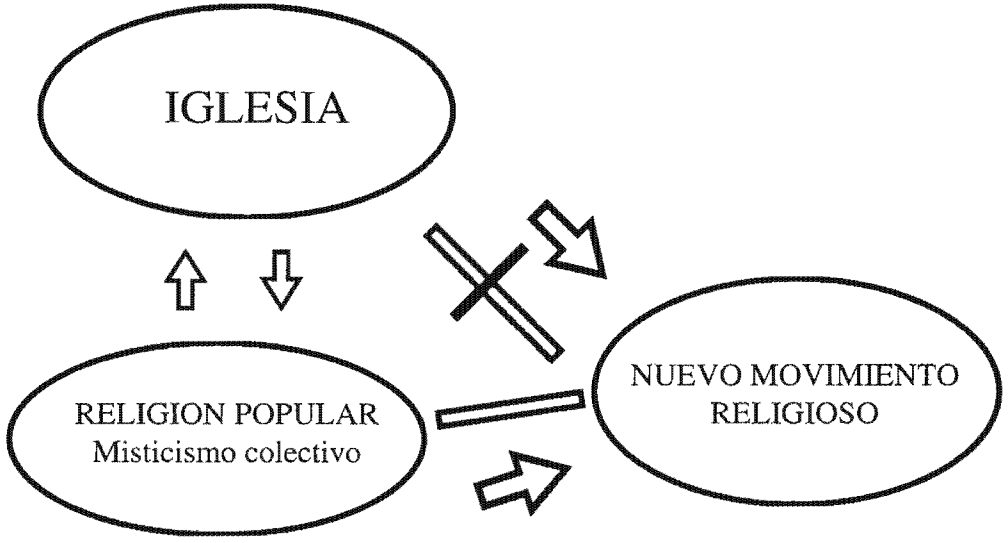


Fuente: Barret (1982)

TIPOLOGIA IGLESIA / SECTA (2)
En Troeltsch



TIPOLOGIA IGLESIA / RELIGION POPULAR (3)
Adaptada a América Latina



C. Parker G.

COMENTARIO A LA PONENCIA DE CRISTIAN PARKER

Dr. Manuel Marzal *

Quisiera, en primer lugar, saber si he entendido a Cristian Parker, a quien me da gusto conocer porque pertenece a la misma secta de estudiosos de la religión de América Latina, aunque un poco separados, sin embargo podemos encontrarnos de vez en cuando. Entonces, me parece que estudiar el pluralismo religioso de América Latina pero en vinculación a la tolerancia no sólo es estudiar el pluralismo sino también la tolerancia. Con este añadido que no vi en la versión leída porque no es la versión definitiva sino la original del ecumenismo, la primera observación que quiero hacer es que si eso es lo que se pretendía, estoy plenamente de acuerdo con las tres conclusiones expuestas.

En primer lugar, hay que liberar efectivamente a la secta de sus connotaciones actuales: manipulación, conducta desviada, actos rituales degradantes y acciones que atentan contra los deberes y derechos de las personas. Lo malo, naturalmente, es que en la historia de la secta que Parker ha hecho, la ha convertido en un término clasificatorio para ubicar muchísimas cosas que no tienen que ver con ella. Hay manipulación, hay conductas desviadas en algunas sectas pero el problema es que a todas las iglesias que no son las nuestras,llamamos sectas. Es cierto lo que él dice, algo que he escuchado tambien haciendo investigaciones en diferentes grupos evangélicos y pentecostales: de vez en cuando se escapa la palabra secta para referirse al religioso que no pertenece a su propio grupo. Entonces, estoy plenamente de acuerdo con la primera conclusión.

También me parece interesante la segunda conclusión. En efecto, sociológicamente lo que interesa es el análisis de las creencias rituales, expresiones religiosas, pues las llamadas sectas en el fondo son religiones. Entonces hay que estudiar a las sectas como religiones, prescindiendo naturalmente del problema del valor porque ese no corresponde a las ciencias de la religión; corresponde a la teología, a la filosofía, o a otras instancias como dice el expositor.

También estoy de acuerdo con la tercera afirmación en el sentido de que estos movimientos religiosos, precisamente por ese sentido peyorativo que se le da, deben dejar de ser acusados sin previa verificación de los hechos. Como cristianos debemos ver al prójimo y no dudar de él, no pensar mal de él como nos dice el evangelio; eso hace igual a los grupos colectivos,por lo que estoy plenamente de acuerdo con las tres conclusiones.

Segunda observación. Me da un poco de pena que Parker no haya explicado precisamente la alternativa que él plantea inspirándose en Troeltsch, uno de los estudiosos más importantes de la religión. Habla pero de un grupo místico ya no individual sino colectivo; no desarrolla ese punto, por tanto, queda la pregunta abierta en algún sentido.

En tercer lugar, aunque creo que debemos olvidar la palabra «secta», no debe suceder lo mismo con «comportamiento sectario», un tipo de comportamiento de determinados grupos, incluídos ,los grupos religiosos, pero que vale tambien para grupos políticos, académicos, intelectuales; vale para los defensores de una determinada teoría, por ejemplo los andinófilos, que suponen que el mundo andino está vivo. Los mismos estudiosos de la religión, en ese sentido, formamos una secta; entonces el comportamiento sectario como grupo diferente, coherente, que ha optado por una línea, dentro de la definición que da Bryan Wilson, me parece muy importante. Quizá la solución sea no distinguir entre iglesia y secta, sino ver en las iglesias, sobretodo en las grandes iglesias, federaciones de sectas. Por eso,estoy de acuerdo en que la palabra secta efectivamente no se repita, porque tiene ya en el mismo inconsciente académico y emotivo de la persona, un sentido despectivo. Pero no basta con decir: «señores, se acabaron las sectas». El problema es cómo manejamos y analizamos el comportamiento sectario.

Cuarta observación. Una cosa que me agrada de Troeltsch es esa comparación que establece entre las sectas y las familias religiosas dentro de la iglesia católica. Dice que, por ejemplo: franciscanos,

dominicos, jesuitas, entre otros, son verdaderas sectas dentro de la iglesia,análisis sumamente útiles para explicar por qué la gente, que pasa a las nuevas iglesias, como yo las llamo, se mantiene en ellas: porque esas iglesias funcionan como sectas en el buen sentido, es decir como grupos coherentes de gente que se ayuda, que se apoya, como ocurre con las órdenes religiosas dentro de la iglesia católica. Hay una especie de selección propia; la gente sabe que hay un nivel de exigencia donde el que no quiera cumplir se va y si no se quiere marchar se le echa. Es decir, hay toda una serie de condiciones para su funcionamiento.

Quinta observación. Cuando tenemos que estudiar el pluralismo religioso y mientras Cristian, desarrolla esa prometida tipología de tres que nos ha insinuado, lo que debemos tener en cuenta es que, efectivamente, a mí me gusta más hablar de tipos religiosos. Pero claro no sólo tres tipos, porque efectivamente creo que dentro de las iglesias históricas y de las iglesias grandes, por ejemplo la iglesia católica, hay muchos tipos, inclusive en otras iglesias más recientes.

Cuando veo que los evangélicos comienzan a hablar del «evangelismo popular» me extraña, porque lo típico del evangelismo es que es un comportamiento de gente elegida. No puede haber una versión popular, la versión es una; el que quiere se queda y el que no se va. Entonces, en ese aspecto la doble versión se da únicamente donde no hay un sentido de exclusión.

En definitiva, siempre somos los mismos, entonces hay que dividir las iglesias según el sistema religioso básico que tienen indiscutiblemente, por ejemplo, la iglesia católica, las iglesias protestantes históricas y las iglesias evangélicas, a pesar de que a algunos no les gusta mucho esa división. La mayor parte de católicos y evangélicos aceptamos el depósito de la fe que el Señor Jesús dejó a los creyentes; lo que sucede es que ya no nos ponemos de acuerdo sobre cuáles son las verdades que pertenecen a ese depósito.

Dentro de ese sistema religioso hay orientaciones que se viven de manera diferente al sistema básico. Al catolicismo lo vive de manera diferente el católico popular, de manera diferente el que pertenece a una comunidad de base, de manera diferente el miembro de un grupo carismático. Dentro del catolicismo, por tanto, hay una serie de sectas, igual que dentro de las llamadas iglesias no católicas.

Respecto al sentido de exclusividad, considero que hay grupos que son más sectarios que otros, inclusive en la iglesia católica. La izquierda y la derecha, por ejemplo, fueron los grupos más sectarios por mucho tiempo, ahora la izquierda se ha vuelto más tolerante, y la derecha más intransigente. Esa sería la quinta observación: Entonces, primero, partir de sistemas religiosos que se basan en grandes tradiciones religiosas tomadas tal cual o reinterpretadas; segundo, la orientación básica desde la cual se vive eso: tercero, el sentido de mayor o menor exclusividad.

Por último, con relación a la tolerancia, que es parte de la ponencia, esa es justamente el ecumenismo. El ecumenismo comienza justamente entendiendo bien al otro y es que muchas veces no lo entendemos bien al otro, pues muchas veces no sucede así y más bien nos fijamos solamente en sus defectos; todo el mundo sabe que cada grupo religioso tiene defectos. Si nos decimos creyentes y nos fijamos únicamente en la paja ajena aunque sea verdadera, entonces no vamos a ninguna parte; hay que comenzar por entenderlos bien y ver qué cosas comúnes tenemos con ellos para ir creciendo juntos a partir de lo común.

COMENTARIO A LA PONENCIA DE CRISTIAN PARKER
Pastor Enrique Alva

Llevo algunos años de trabajo pastoral y docencia teológica en la región sur andina; ese tiempo transcurrido y convivido entre quechuas y bilingües, entre sincretizaciones simbólicas y conductas urbanas amalgamadas de tradiciones ancestrales y modalismos occidentales, es una experiencia que me ha servido para reforzar mi etnicidad y culturalidad mestiza, una mezcla entre lo citadino y la conversión hacia las esencias y formas religiosas del mundo andino, muchas de cuyas formas no son parte de las liturgias oficiales cristianas, pero si son parte de una religiosidad cotidiana a la vez que expresiones de situaciones de vida, y que se enmarcaría dentro de lo que el doctor Parker llama religiosidad popular.

Mi apreciación sobre el tema de hoy se centra, en primer lugar, en el esquema que nos entrega respecto a las relaciones entre iglesia y religiosidad popular, donde separa esta última totalmente de la primera. Si el Dr. Parker me lo permite, creo (desde mi corta experiencia) que se debería hacer una distinción en la religiosidad popular, entre aquellas expresiones que son aceptadas por la iglesia (sea esta católica o evangélica) porque no afectan ni al dogma ni a la liturgia y que desde la oficialidad se consideran necesarias para la innovación y/o ***aggiornamento,*** a la que yo llamaría Religiosidad Popular Oficializada; y, aquellas que son todavía rechazadas, resistidas, no admitidas ni toleradas en la praxis eclesial-institucional por temor a que puedan representar un peligro al dogma y liturgia, pero que son practicadas (en la mayoría de los casos) por los propios sujetos que participan de esa otra experiencia «oficializada», a la que por contraposición denominaría Religiosidad Popular No Oficial.

Esta última es todavía una religiosidad subterránea, mucha más rica en experiencias cotidianas de vida, de reserva de patrones y esencias culturales ancestrales; y que es, además, otra forma de resistencia social y colectiva que ayuda en la preservación de tradiciones y patrones

culturales. Su conducción es de carácter laical (como bien lo reconoce Parker) y estrictamente comunitaria, donde el Cura deja de ser Cura y el Pastor tampoco es tal, pues en ella más que las funciones sacerdotales la sabiduría tiene más importancia, y ella se encuentra depositada en los mayores, sean estos hombres o mujeres, esta última característica no existe en la religiosidad oficial de caracter occidental.

La contraposición entre lo oficial y lo no oficial se puede visualizar en esta experiencia que la conocí de cerca: Recuerdo el testimonio de un sacerdote católico quechua, quien en un oficio religioso público, incluyó (entre otras cosas) una invocación que no forma parte de la liturgia católica: invocó al espíritu de los apus protectores de los pueblos que rodeaban al lugar del Acto. Lo que acontece después es interesante, la mayoría de la población que participó del oficio (obviamente quechuas y mestizos) no comentó sobre lo acontecido, pues el acto no le pareció extraño; sin embargo, al responsable de la Diócesis presente en el acto le pareció muy mal, tanto que después llamó al sacerdote para pedirle explicaciones. Fue difícil para él, desde la oficialidad, entender esta forma de espiritualidad expresada a través de antiguas costumbres y sentimientos andinos (no por ello carentes de fe, sabiduría y racionalidad); religiosidad no oficial, cierto, pero que es parte de la vida de un pueblo, es su realidad religiosa y espiritual, por eso la aceptación, y tal vez la satisfacción de los presentes, esta situación (que no es la única) nos lleva a la necesidad de hacer distinción de una Religiosidad Popular no oficial, no entendida desde la oficialidad eclesial (tanto Católica como Prostestante).

Hay relaciones muy estrechas (pero no completas) entre la Religiosidad Popular no Oficial y la Religiosidad Popular Oficial, puesto que los agentes practicantes son generalmente los mismos manteniendo una continuidad en los actos cultuales. Hay actos de fe (desde mi punto de vista litúrgicos) de caracter extra eclesial, realizados fuera de los templos, conducidos por los sabios del pueblo, en el que se evocan las tradiciones religiosas de los ancestros, las cuales permean la fe de la gente manteniendo su presencia y vigencia. Estos actos litúrgicos son,

para la gente, parte de la totalidad festiva religiosa, pues con ella se dan inicio a las celebraciones, esos actos de ninguna manera pueden ser considerados como preambulos ni como actos marginales, pues inmediatamente a esta celebración gran parte de esta población se constituye en el templo para las celebraciones religiosas oficiales, que han de ser encabezadas por una autoridad oficial de la iglesia, en la cual se combinan el ritual eclesial estatuído y aprobado con elementos festivos y simbólicos de la gente (vestimenta, música, ofrecimientos, etc.); que reflejan una celebración litúrgica muy diferente a la de los grandes templos y a los acartonados líderes religiosos, pero aún así, todavía se excluyen muchos elementos forman parte de la realidad vital de ese pueblo creyente y comulgante.

Sin embargo, no he encontrado relaciones entre la liturgia oficial, de caracter urbano y occidental, basado en el misal u orden litúrgico, y las expresiones culturales de esa religiosidad popular no oficial, creo sin temor a equivocarme que ambos tienden a la exclusión (aunque más de un solo lado) ¿quién hace la exclusión? ¿desde dónde se hace? ¿no crea ella situaciones de marginalidad? ¿prevalece todavía el hegemonismo de las formalidades litúrgicas? ¿podemos hablar de sociedades democráticas y pluralistas cuando sus instituciones crean condiciones de exclusión y marginalidad?

Una observación de carácter teológico me obliga a precisar que la iglesia (en sentido de pueblo) somos todos aquellos que creemos en Jesucristo como Señor de la vida (de nuestras vidas), en el Dios creador y sus manifestaciones y revelaciones, esto va más allá de corrientes y liturgias religiosas y tipologías iglesia-institución (sociológicamente podemos hacer distinciones); desde esta premisa teológica toda religiosidad (oficializada o no) está al interior de esa iglesia, del pueblo creyente que camina y vive recrea diariamente su fe de modo particular, y mayormente lejos de todo legalismo eclesiástico al que muchas veces ignora o no toma en cuenta porque no lo considera esencial para acercarse a Dios, ya que el mundo conserva su encanto, es mágico, en las comunidades andinas siempre fue así (y lo es aún entre las masas

migrantes que hoy se cobijan en las principales urbes), lo cual se puede observar en la riqueza de sus formas simbólicas, donde las diferencias entre lo sagrado y lo profano son mínimas.

En segundo lugar, y a partir de la reflexión anterior respecto al tema de la «tolerancia», ¿por qué seguir hablando de ella en un contexto de fusión de culturas? ¿quién es el tolerante y a quién hay que tolerar? Entiendo el término como una especie de concesión, donde quiérase o no, nos vemos obligados a aceptar la presencia del otro. En este contexto nuestra propuesta debe girar no en torno a la tolerancia sino en torno a la **admitencia**; sólo podremos hablar de hibridación o globalización si somos admitentes, que más allá de tolerar implica compartir espacio y experiencias con el otro que es distinto a mí. Creo que esa admisión puede ir ayudando a recrear la vida religiosa, va a ir enriqueciéndola; es así como podremos hablar de una verdadera experiencia ecuménica y de afirmación, identidad y fe.

Hoy en día hablamos de sociedades democráticas, pluralistas, en proceso de modernización, vivimos un impuesto proceso de globalización, y en esta coyuntura y proceso es necesario e imprescindible considerar a la Religiosidad Popular no Oficial como aporte válido que nos puede ayudar a re-descubrir lo mágico y al re-encantamiento por el mundo. La sociedad moderna y la iglesia institución deben abrirse plenamente a las expresiones de fe ancestrales, que nos dan elementos para una renovación total en la iglesia y, nuevos valores y símbolos a la cultura urbana. Esta actitud se enfrenta al carácter apologético, absolutista y excluyente de las oficialidades religiosas que no reconoce la plena existencia del otro, su particularidad, que niega además la posibilidad de un mayor desarrollo de lo ecuménico.

Esta actitud, que es dar cabida y espacio a lo nuevo (o mejor dicho re-descubrir lo ancestral), para la oficialidad eclesial y para la moderna sociedad excluyente, nos exige hacer un cambio de la tolerancia a la admitencia. No es suficiente tolerar (lo cual entiendo como una especie de concesión), porque muchas veces esto se hace porque las leyes del

país lo exigen, siendo así ya no es acto de conciencia, ni gesto, ni actitud, ni predisponibilidad. Admitencia es aceptar al otro dentro de mi propio espacio (compartir), conocer recíprocamente nuestras experiencias de fe y de vida (intercambiar) pues nos ayuda al enriquecimiento de nuestras situaciones vitales (convivir), y a re-descubrir el mundo y vivirlo (caminar). Siendo así, la admitencia es un ejercicio continuo que se convierte en virtud y estación permanente en el quehacer religioso y social (por consecuencia); pero el gesto admitente es necesaria e indispensablemente recíproco y equitativo, en el que no hay hegemonías de ningún tipo, por lo que debe descartar todo poder dominante y/o superioridad, pues en esta propuesta no tiene cabida. Aquí hay una contraposición a la tolerancia, pues esta la da quien tiene el poder o mantiene situaciones de hegemonía, no solamente religiosa sino que pretende desde allí hegemonizar la sociedad, la cultura y la vida misma.

Estas dos precisiones me llevan a plantear un cuestionamiento hacia aquellos que pregonan el actual proceso de globalización, la estación de la aldea global, la hibridación de las culturas, etc.; y a aquellos que pretenden aportar desde el interior de la iglesia a este proceso (pretendiéndoles un manto de sacralidad), especialmente algunos que llaman a «no perder el tren de la historia» y proclaman a gritos ingresar a este proceso para no quedar relegados. Sin embargo, cuando se les plantea un tema como este se ponen reacios, lo cuestionan y lo peyoratizan como sincretismo.

¿Cuál es la religiosidad popular válida en el proceso de globalización o hibridación? ¿solamente aquello que es tolerado y aceptado oficialmente por la iglesia? ¿lo que la gente vive, cree y siente desde esas particularidades, no es válido para la globalización? ¿quién determina o debe determinar qué es lo válido? ¿no son acaso los propios pueblos, la gente y de ninguna manera las instituciones?

COMENTARIO A LA PONENCIA DE CRISTIAN PARKER

Dra. Catalina Romero

Gran interés despertó en mí la afirmación de que el pluralismo religioso ya no se da en el marco de un proceso de secularización como en la sociedad industrial. Se dice que se avanza hacia una sociedad multirreligiosa, sin embargo luego de escuchar esta frase uno se pregunta que será lo diferente, si no se dará en un proceso de secularización. Quizá se asume que la sociedad ya está secularizada y por lo tanto el pluralismo religioso ya es un pluralismo post-secularización. Es decir, estamos también en una sociedad post-industrial, que no puede llamarse postmoderna sino post-guerra fría. Pero si es post-secularización ¿qué se entendería por secularización? ¿La privatización y la individualización de lo religioso?

El profesor Parker habla de un «misticismo primitivo» que va un poco contra la idea de una secularización total; entonces por allí puede haber un punto interesante para discutir.

Si queremos entendernos mejor, y situarnos en un período distinto, en una época distinta, debemos dejar de lado las viejas tipologías y los estereotipos que tenemos unos de otros para tratar de conocernos más; eso supone conocer más la historia y conocer más qué ha sucedido. Aquí debo cuestionar lo de «se avanza a una sociedad multirreligiosa» porque siento que hay tiempos distintos en las diferentes religiones y en la historia también, en los cuales se pueden producir procesos de centralización o procesos de diferenciación, que no significa necesariamente avance. Puede significar dispersión, confusión, comienzo, y puede haber momentos de mayor claridad, madurez, negociación, capacidad de centralización, de ver más claras las cosas en las cuales se van concentrando los grupos dispersos. No significa que todo se unifica, pero sí que se puede dar una mayor concertación, mayor unificación.

La pluralidad tampoco me parece necesariamente un avance si no

está acompañada de pluralismo (la pluralidad y diversidad no es lo mismo que pluralismo como actitud). Volver a una identidad multirreligiosa o a una situación de diversidad religiosa quizá puede llevarnos a una etapa muy conflictiva. Algunas veces hemos comentado que los conflictos religiosos son más graves que los de clase porque toman la integridad de la vida, visiones muy fundamentales del mundo, pudiendo llegar a guerras muy radicales y terribles como las que estamos volviendo a ver. Debemos recordar que la post-guerra fría puede significar la vuelta a la guerra caliente, y no necesariamente el final de una tensión que al fin y al cabo estaba controlada.

En relación a la secularización existe la posibilidad de un reencantamiento, pero éste está muy vinculado a la magia; entonces, ¿cómo lo podemos entender en términos religiosos? Repensar en términos religiosos la sociedad y el mundo aprovechando espacios comunitarios, categorías de reflexión, que permitan redefinir en nuevos términos las situaciones que estamos viviendo, y que sea una posibilidad de aporte religioso; en términos weberianos significa lo que sería el reencantamiento. Pero en términos civilizadores se podría decir que se genera una nueva manera de vivir y ver el mundo.

Sobre los desafíos a la sociología de la religión se critica la sociología clásica porque tiende a identificar religión con iglesia, y esto como muy vinculada a la tradición judeo-cristiana occidental. Encuentro muchos comienzos interesantes, pero siento que estamos en esa tradición y que el pluralismo en nuestros países se da dentro de esa tradición judeo-cristiana. Incluso los Israelitas en Perú vienen ubicados en ese marco, grande, cultural, y yo diría que los intentos de hacer una teología indígena, una teología andina, son también intentos occidentales. Podemos cuestionarlo, pero intenta racionalizar, convertir en disciplina, en ciencia, o en teología algo que es un sistema religioso o que son fragmentos religiosos que la gente vive menos reflexivamente, menos sistematizados. Convertir eso en teología es un intento occidental, dentro de esa tradición.

Hacer una teología andina indígena es un intento de sistematizar, la crítica a lo occidental aquí, bueno... me voy a la crítica conceptos heredados de Troeltsch la tipología iglesia-secta es una de las más interesantes, y también estoy de acuerdo en que este autor es uno de los más ricos para trabajar desde la sociología de la religión. Sin embargo, quisiera completar el concepto de secta con lo que trabaja Weber y rescatar el carácter positivo que tiene para él y para Troeltsch el término, porque la secta como concepto sociológico no lo siento tan tributario de lo que es distinto en una religión dominante cuando intenta descartar al otro grupo.

Como concepto me parece interesante tomarlo como la posibilidad de la libertad del carisma frente a lo burocrático, citando a Weber, y no sólo para la emergencia de un movimiento nuevo sino como posibilidad presente y permanente en toda iglesia que empieza a institucionalizarse, a burocratizarse y a tener su grupo de funcionarios. Siempre existe la posibilidad de que surjan nuevos movimientos en su interior; entonces se puede retrabajar en términos del mundo de la vida en saber más, pero allí hay una posibilidad siempre presente de libertad no necesariamente colonizada por un sistema que podría ser lo que constituiría lo más eclesial.

Creo que hay algo más rico; una dicotomía que es una fuente de dinamismo, de renovación permanente en toda institución eclesial, y me pregunto si lo mismo sucede en otras religiones no occidentales justamente porque son distintas, pertenecen a otra tradición, las conocemos poco, las extereotipamos con más facilidad. Ahora respecto a los fundamentalismos extremos éstos se han presentado en nuestras iglesias alguna vez, permitiéndose tales dinamismos o sea la posibilidad de emergencia de movimientos en su interior que es algo que sí se da como fuente, como dinámica al interior de las iglesias en occidente.

Sobre América Latina, se nos propone una tipología iglesia oficial, religión popular, y se añade un gráfico con nuevos movimientos religiosos. Creo que aquí es muy útil Gramsci, para trabajar esto, y es

entender la religión popular como parte del sentido común. Me pregunto ¿a qué se contrapone cuando se habla de religión oficial, o de iglesia oficial, porque estamos hablando de otro terreno. En iglesia oficial estamos en lo más institucional, y en la religión popular estamos en creencias, o sea, otra vez estamos vinculando la religión a lo eclesial en esta tipología. Lo que a mí me gusta de Gramsci, es su admiración por el cristianismo, porque logra vincular a los intelectuales con las masas religiosas como ningún otro sistema ideológico lo ha hecho. Entonces, ¿en qué medida en las iglesias no estamos en un esfuerzo permanente -a través de los intelectuales, los pastores, los agentes pastorales- de relacionar lo que es una teología, el magisterio, como manera de elaborar las creencias de una manera más rigurosa, sistemática, científica, con lo que es el saber popular, el conocimiento popular, el sentimiento popular? Allí también hay un camino de comunicación.

Finalmente, sobre el punto de la diversidad religiosa y la democracia pluralista, aquí también estamos en la tradición occidental y grecorromana, porque la democracia viene de allí. Creo que el tema de la tolerancia es central, y también estoy de acuerdo en que tolerar es tolerar, que esté allí pero que no se meta conmigo, está bien lo acepto, pero creo que el término «reconocimiento» que empleó Parker es más rico como acercamiento a lo otro. Entonces me pregunto sobre el siglo XXI, ¿a dónde vamos, cuáles son las tendencias y proyectos de los que podemos hablar, continúa el desarrollo, continuamos en crisis? Me pregunto si van a surgir identidades propias en América Latina a partir de los fragmentos que hoy existen si se va a consolidar como sociedad urbana y va a seguir por ese camino, si lo religioso se va a seguir diferenciando de lo eclesial, porque lo religioso en América Latina siempre ha estado diferenciado de lo eclesial, que era muy occidental y siempre lo será; todas las instituciones, todos los movimientos que traigamos siempre serán muy externos.

CAPITULO III

EL RETORNO DEL SIMBOLO Y LO LUDICO EN LA CULTURA POST-INDUSTRIAL Y GLOBALIZADA[41]

Las mutaciones culturales que presenciamos se dan de manera decisiva en las sociedades hiperdesarrolladas. Sin embargo, en este mundo globalizado e interdependiente, nuestras sociedades subdesarrolladas no están ajenas a las influencias de esos cambios. En la medida que la globalización de los mercados impone pautas de consumo homogéneas, las diversas sociedades, cualquiera sea su grado de desarrollo, van recibiendo el impacto de esas nuevas pautas de consumo. Esto significa que en el mercado de bienes y servicios han aparecido ciertos bienes, bienes que tienen una cualidad distinta a los bienes de consumo habitual. ¿En qué sentido? Ya no se trata tanto de «tener» cosas -nos referimos fundamentalmente a los mercados de

sociedades desarrolladas- sino de adquirir cierto tipo de bienes sofisticados que llenan «necesidades superiores», necesidades que llamaremos de simbolización[43].

Estos bienes no son ni más ni menos que los bienes producto de las nuevas tecnologías y fundamentalmente de la informática, de la electrónica. Es decir, el valor de uso del bien no sólo genera la posibilidad de satisfacer una posesión material y una posición social, sino que, al mismo tiempo, ofrece la posibilidad de satisfacer necesidades de tipo más profundo, de orden simbólico cualitativo. Por ejemplo: el televisor, el video, la computadora, los videos games, el multimedia, los juguetes electrónicos, por mencionar algunos, no sólo posibilitan que el sujeto haga contacto con otros sujetos, es decir, no sólo actúan como medio de comunicación entre un emisor y un receptor, sino que van generando una nueva dimensión de la realidad, el ciberespacio, donde se van desarrollando toda clase de nuevos mensajes y símbolos, muchos de ellos con un impacto de tal magnitud en la mentalidad colectiva que constituyen una suerte de "íconos electrónicos", con toda la ambigüedad de su carga sagrada[44] tremendos y fascinantes.

Ya no se trata de objetos sino de verdaderas mercancías-símbolo que, en realidad, posibilitan una suerte de reinvención del mundo facilitando de estrechos marcos de la rutina cotidiana, y, en ese sentido, van cambiando la vida de los sujetos produciendo algo así como un un "mundo feliz" (para usar la expresión de A. Huxley). Este mundo viene a reencantar la vida social. Por supuesto, no se trata de una nueva fe en el sentido teológico, sino de la reestructuración de las prioridades en la jerarquía de valores y del conjunto de símbolos en la vida cotidiana de los sujetos. Es esa misma vida cotidiana la que queda ahora revolucionada. Este proceso va reproduciendo una serie de nuevas fantasías y misterios, nuevas identificaciones sociales, y de ese modo van "salvando" al individuo del anonimato de la masa. Por lo tanto, los individuos, en este mundo tecnotrónico imperceptiblemente se van haciendo adeptos de una nueva religión; emerge una nueva "necesidad

superior" y se transforma en su seudo "necesidad básica": comprar estos "bienes de salvación" que ofrece la industria cultural contemporánea.

De esta manera, la ciencia-técnica reciente, que estas últimas décadas ha revolucionado la cultura, penetra cada vez más la cotidianeidad de la vida contemporánea y, lejos de fusionalizarla, tiende a resignificar esta vida. Piénsese, por ejemplo en el notable y masivo impacto de las teleseries latinoamericanas en el grueso público televidente, especialmente femenino, o en la masiva producción del cine y la televisión de última factura con sus efectos especiales, por mencionar un sólo dato. Así la rutina insípida, chata y plana se transmuta en una aventura novedosa, vívidos multicolores de una "experiencia envasada". Este tipo de producción de la industria cultural va llenando de nuevas fantasías una sociedad cuyos sueños utópicos parecen estar dormidos y cuyos sueños enajenantes se presentan como las nuevas utopías.

La tecnología de la primera revolución industrial, especialmente la máquina (a vapor, combustión o eléctrica), conlleva un potencial secularizador, dado que deja la impresión que todo puede ser obra del hombre y derrumba así toda sensación de dependencia y de misterio. Por la mediación de un entorno mecanizado el hombre pierde contacto con lo trascendente, e incluso, con su mundo interior. Las nuevas tecnologías electrónicas y de las comunicaciones, esta nueva dimensión del ciberespacio, las tecnologías virtuales y de efectos especiales, en cambio, van produciendo un reencantamiento en una dialéctica secularización/sacralización. Los nuevos mitos resacralizantes van posibilitando, además una lectura simbólica diferente de la nueva producción científico-teconológico. Los bienes seculares son convertidos por la moderna industria tecnotrónica en nuevos mitos, "resacralizando" así los espacios de funcionalidad introducidos por la propia racionalidad cientifico-técnica. Los valores culturales de esta sociedad emergente desplazan ciertamente a las religiones tradicionales, pero en ocasiones generan espacios en torno a los cuales las viejas religiones se regeneran transformándose internamente, o bien nuevas religiones y movimientos religiosos emergen (como hemos visto en la

segunda conferencia).

DERECHO A LA DIFERENCIA E IDENTIDAD RELIGIOSA EN EL MUNDO GLOBALIZADO

Uno de los elementos que ha servido de catalizador de nuevas expresiones religiosas, y que en parte explica ¿por qué se da la eclosión de formas religiosas no institucionalizadas que relativizan la tipología iglesia/secta (como hemos visto en la segunda conferencia) para el análisis del pluralismo religioso, es el hecho de que la religión es hoy por hoy un fuerte factor que vehiculiza identidad cultural?

La religión no sólo ha servido como factor de integración social, también ha constituido durante siglos un elemento clave de articulación de sentido para los sujetos y actores sociales, y en esa medida ha configurado pistas seguras para identidad cultural, social, etno-linguistica y nacional.

En el nuevo contexto mundial caracterizado por la globalización, los vertiginosos cambios tecnológicos y las mutaciones socio-culturales de variada gama; la hegemonía del mercado mundializado, la cultura de consumo mundial impuesta por la Coca Cola, el Rock, los Mac Donalds, el PC, la TV por cable, las redes informáticas a distancia, la multiplicación homogeneizante de modas, estilo, costumbres y valores en la "megalópolis global", las diferentes religiones se ofrecen como articulaciones de sentido con densidad simbólica capaz de contrarrestar el embate desenraizante de tantos desafíos, posibilitando así el anclaje cultural necesario para la superación de la fragilidad, la opacidad y la inestabilidad de esta modernidad globalizante.

Bien sabemos que la tecnología de los satélites y modernos medios de comunicación amenazan desgajar a las culturas nacionales y regionales. La cultura globalizante procura promover fronteras abiertas para la libre circulación del capital, de la cultura y de las personas, tratando de desplazar sentimientos arraigados en identidades

tradicionales y orientándolos hacia identificaciones "supranacionales" que borren precisamente las fronteras étnicas, nacionales, ideológicas y culturales. Las religiones históricas institucionalizadas como el catolicismo, el protestantismo, los ortodoxos, el judaísmo, el islam, el budismo, el sintoísmo, enfrentadas al desafío de esta cultura homogeneizante que amenaza la delimitación simbólica y práctica de sus fronteras de influencia, están reaccionando, lo que da origen a formas más o menos fundamentalistas de acentuar el núcleo de cada identidad religiosa.

Pero una "religiosidad difusa" se expande indefectiblemente y nuevas formas extrainstitucionales de expresiones religiosas acompañan la tendencia homogeneizante y desidentificatoria del "supranacionalismo". De aquí que el conflicto religioso de la sociedad contemporánea sea derivado del entrecruce de dichas tendencis encontradas de particularismo y universalismo, que van desde el florecimiento de nuevos cultos y devociones esotéricos, pasando por el auge del pentecostalismo popular reflejo de reacomodos de sub-culturas particulares y locales, hasta la tendencia de las iglesias y grandes religiones tratando de alcanzar un grado tal de influencia mundial a fin de que esa nueva cultura transnacional tenga su tinte. En el caso del catolicismo, el proyecto del Vaticano ciertamente va en esa dirección cuando la política de la presencia papal en los medios de comunicación busca un acceso directo -vía satélite- a los hogares de millones de personas que habitan los seis continentes. También el islam y otras religiones traspasan las fronteras del Estado-nación reclamando derechos y una "soberanía" que sobrepasa aquella de los propios estados nacionales.

El problema de la identidad cultural, étnica y nacional va entrelazado del ropaje religioso. la reacción contra la occidentalización que conllevan los procesos de "modernización" en muchos países del Tercer Mundo, han dado pie a la revitalización de fundamentalismos religioso-políticos más agresivos cuando están afirmados en tendencias religiosas teocráticas que reclaman orígenes no occidentales, como es el caso

más patente de los shiítas islámicos[45].

Esa reacción contra occidente cristiano en nuestro continente latinoamericano cristianizado no se ha dado tanto contra el cristianismo[46], sino como 'reacción a lo que se percibe como cultura hegemónica occidental globalizante que en su versión religiosa en América Latina sigue siendo el catolicismo romano. En efecto, la política del catolicismo romano de la última década y media, se ha centrado en acentuar su vertiente «globalizante» cuanto más insistencia ha habido en llevar adelante una política de promoción y presencia en los medios de comunicación, de tal forma que aparezca el Papa teniendo llegada directa a millones de hogares esparcidos por todo el mundo.

El auge de los protestantismos, especialmente los pentecostalismos y neopentecostalismos, la penetración explosiva de las mal llamadas «sectas» en toda América Latina, quizás podría verse como expresión de la búsqueda de una nueva identidad religiosa que, sin romper con las herencias cristianas, significa una resistencia a la pasividad desidentificatoria de la mera asociación entre creencias y cultura hegemónica. Sin embargo hay que decir que cuando esa influencia pentecostal se da en medios indígenas, la carga de agresividad y ruptura con las tradiciones e identidades ancestrales es tan radical que se produce un desenraizamiento de proporciones más catastróficas todavía. Quizás la percepción del debilitamiento de las identidades tradicionales frente al embate de la cultura transnacional, lleve a numerosos grupos de gente del pueblo, pobladores urbanos, campesinos e indígenas a confiar en una nueva identidad religiosa como sentido vital, simbólico e integral, en el cual protegerse y reconstituir su amenazada existencia en la marginalidad social y cultural.

Mirando sistemáticamente la relación entre religión e identidad cultural en el contexto de la globalización en Latinoamérica, es posible distinguir, al menos, cuatro grandes tendencias. Se trata de tendencias que se observan en la conducta y la mentalidad de las masas, no de perspectivas y estrategias diseñadas e implementadas por las iglesias

para hacer frente a los desafíos de la modernidad. Cada tendencia da origen a formas y expresiones religiosas diversas y alimenta diferentes formas de asociación entre religión y cultura plural, religión y sociedad modernizante.

Primero está la tendencia **asimilacionista**, para la cual la religión es un trampolín para identificarse con la cultura dominante, cuando estamos hablando de la identificación oficial y funcional a la subcultura de las élites dominantes. La identificación, expresión religiosa-cultura oficial modernizante, requiere una dosis de revisión y modernización de los valores y prácticas religiosas, por tanto una superación del tradicionalismo **tout court**, y una apertura discriminada a los valores del pragmatismo de la cultura tecnocrática dominante, cuando no la afirmación individualista de una vivencia en paralelo reduciendo la fe a la vida privada. Estamos ante la funcionalización de la religión al proyecto de movilidad ascendente, individual y social en el marco de la nueva competitividad por el status en las nuevas condiciones socioculturales «modernas». La identificación cultural con la religión católica de millones de latinoamericanos, sobretodo de la pequeña burguesía, obedece en parte a este tipo de motivaciones.

En seguida está la tendencia al **dualismo.** La religión se constituye en un mundo aparte. Es un mundo dual que posibilita vivir ciertos valores en paralelo a la mentalidad pragmática y materialista del consumismo hegemónico, pero que no se toma la molestia ni siquiera de cuestionar la posición sociocultural del creyente. Numerosas expresiones del catolicismo de clase media, así como de cierto tipo de protestantismo y por cierto muchos pentecostalismos, se ubicarían en este tipo.

La tendencia al rechazo de la cultura moderna y de la acentuación del eficientismo sobrevalorando los valores espirituales, salvadores y «sanadores» del caos y de la inseguridad propia de la actual cultura en transición. Es la tendencia **fundamentalista;** la religión reconstruye una identidad en su totalidad rechazando todo valor hegemónico y por

ende construyendo una contracultura religiosa intolerante, en resistencia del «mundo pecaminoso», cualquiera sea la forma que adopte la representación del pecado.

En fin, está la tendencia religiosa crítica de **contracultura**: donde la identidad religiosa sirve para criticar aspectos deshumanizantes de la cultura hegemónica y para afirmar otros tantos valores de progreso.

Frente a estos intentos de identificación por la mediación de la religión está la realidad cambiante y móvil de nuestra sociedad y cultura «post-industrial», uno de cuyos sellos reside en el incremento del «nomadismo» del siglo XXI: las migraciones masivas.

Quién puede negar hoy día la existencia de una América Latina europeizante, de una Indoamérica indígena, de una Afroamérica, en fin, de los contingentes de inmigrantes árabes, chinos, japoneses, coreanos recientes... Entre esos polos étnicos y culturales tan diversos se puede descubrir todas las variantes posibles, visiones de mundo, costumbres, lenguas e historias muy diversas, tradiciones y trayectorias que se arrastran no sólo quinientos sino miles de años. En el trasfondo de esta diversidad se observa una búsqueda de identidad de parte de todas estas comunidades: el camino hacia una madre patria real o mítica... No hay una sola identidad latinoamericana unívoca y monolítica, pero ciertamente en el marco de estas facetas extraordinariamente múltiples, donde se combinan colores, músicas, artes, gustos, ideas y creencias religiosas, el mestizaje resume por sí mismo toda la complejidad de la cultura latinoamericana... y en el marco de la corriente central de ese mestizaje el sincretismo religioso del pueblo latinoamericano con sus diversas expresiones y formas sobre el trasfondo de su raíz cristiana.

VITALIDAD EXTRARRACIONALISTA Y PLURALIDAD DE FORMAS Y EXPRESIONES RELIGIOSAS

En efecto en un escenario mundial donde las identidades nacionales,

regionales y étnicas no admiten asociaciones mecánicas y fáciles entre cristianismo y cultura occidental, debemos considerar que las nuevas formas religiosas y múltiples ya no pueden ser ubicadas, por el análisis social, exclusivamente en la genealogía del cristianismo occidental. La era del predominio del tipo de iglesia no ha pasado, pero el eclesiocentrismo modernista de corte religioso de los protestantismos reformados, anglicanos, luteranos, entre otros y el moderno catolicismo «progresista», conllevan una cosmovisión religiosa ilustrada, racionalista y evolucionista.

Por el contrario, la emergencia de variadas formas de movimientos religiosos y la revitalización de diversas expresiones de las religiones populares, se da en una cultura mestiza cuyo componente occidental está siendo reapropiado en un nuevo código sociocultural. La penetración de pautas individualistas y competitivas en el marco de las culturas de clase alta y media, afirmando consecuentemente una privatización de la fe y una acentuación del misticismo individualista (emparentado con los ocultismos y cultos herméticos), se contrapone a los misticismos populares profundamente colectivos, festivos y masivos (como los que hemos aludido en la segunda conferencia) cuya fuente de crecimiento, entre otros factores sociales, reside en la capacidad creativa de las masas populares en el ámbito cultural y religioso.

Hay que tomar en cuenta que la creatividad religiosa de los diversos grupos populares, puede verse más o menos estimulada o restringida por la política homogeneizante de la cultura escolar, de la propaganda consumista o de la propia pastoral de las iglesias... pero siempre habrá espacios para la creatividad religiosa colectiva de tipo extrarracional: en el lenguaje y la gramática popular. El análisis de la forma cómo se gesta y opera esta creatividad supone comenzar por criticar nuestro concepto de la creatividad propio de la época moderna, según la cual el máximun de potencial creativo se da en el artista como creador individual, idea que sólo surgió con el avance del individualismo a partir de la revolución industrial[47].

Hoy, en la situación de nuestra cultura en proceso complejo de modernización, donde se puede hablar de una suerte de «postmodernismo subdesarrollado» no como filosofía sino como cultura de la sociedad post-industrial que emerge, el individualismo y el comunitarismo coexisten así como tendencias al racionalismo y al irracionalismo a lo instrumental y pragmático y a lo substantivo y simbólico. Por lo tanto las categorías para el análisis de la religión deben ser mucho más comprensivas y simpatéticas que analíticas y segmentarias.

En particular podemos afirmar que la oscura y densa capa del simbolismo extrarracionalista presente en las mentalidades populares latinoamericanas y el espacio de contradicciones que abre la modernización subdesarrollada en nuestros países, dan pie para la revitalización de expresiones plurales y múltiples de lo religioso en nuestras sociedades. Si la nueva relación del hombre «postmoderno» con su entorno implica nuevas formas deagrupación y asociación religiosa... ya no en formas convencionales de eclesialidad, tanto mayor la tendencia a que entre los nuevos movimientos sociales surgidos de la exclusión de la modernidad: los pobladores, mujeres y jóvenes discriminados y marginados; los inmigrantes y mendigos; los indígenas explotados y arrinconados; las poblaciones afroamericanas, etcétera. busquen la expresión de sus subculturas por la vía de la reproducción o reapropiación de signos y símbolos de corte religioso. Lo que observamos en cierta subcultura juvenil en torno al Metal (sea Heavy, Death, Trash, Hard Rock) y su posible conexión con la difusión de creencias satánicas es una muestra de estos nuevos sincretismos religioso-paganos en la sociedad multirreligiosa.

Estamos viviendo, en efecto, una era en que la vitalidad religiosa se alimenta de variadas fuentes: las culturas populares y sus tradiciones, la revitalización de las culturas indígenas, y la revalorización de lo femenino por sobre el predominio del machismo patriarcal.

En esos días los rasgos femeninos tienden a emerger con fuerza

desplazando progresivamente los rasgos masculinos en los cuales se forjó la modernidad. Una época de transición hacia la cultura «post-industrial» que en Latinoamérica significa que lo afectivo y lo místico se reconcilian, lo amoroso y lo solidario con lo festivo se confabulan para proyectarse a lo trascendente y a lo mistérico.

La religión institucional de tipo iglesia sigue siendo hoy, a pesar de la participación mayor de las mujeres, una expresión institucional, jurídica y normativa de tipo masculina. Religión de sacerdotes - especialistas, religión que conserva rasgos patriarcales en sus simbolismos e imágenes, religión que todavía alimenta las estructuras simbólicas coercitivas por la acentuación de las jerarquías en la tierra y el cielo. Religión del hombre... seguro de sí mismo... dueño de su externalidad... La mujer, en cambio, contemplativa del misterio de la vida que lleva en su interior... alimenta una religión: del amor, de las bienaventuranzas, de la praxis más que de la estructura. Una religión que como la mayoría de las expresiones populares es sentimental, religión del Espíritu, del Dios providencia y misericordia, de la devoción a la Virgen, religión donde los rasgos maternales están muy presentes. Una religión de hermanos, donde los rasgos de la comunidad afloran preponderantemente sobre las estructuras jerárquicas de la autoridad.

LA RELEVANCIA DE LA DIMENSION LUDICA EN LA CULTURA LATINOAMERICANA Y EL ICONO POST-MODERNO

En este contexto de tecnologías tecnotrónicas que vuelven a poblar la vida de símbolos y fantasías, de los desafíos del supranacionalismo y el desenraizamiento de las identidades, de las nuevas búsquedas de identidades religiosas desinstitucionalizadas, de apertura de espacios para la vitalidad extrarracionalista en la sociedad post-industrial, vuelve a cobrar importancia y relevancia el análisis de la dimensión lúdica de la cultura y de su interacción con el campo religioso.

Partamos reconociendo que lo lúdico no es una dimensión secundaria

de la vida y de la cultura humana. No lo ha sido a lo largo de toda la historia de la humanidad en este planeta ni lo es ahora. Lo lúdico en realidad encierra una gran cantidad de contenidos, gestos, mensajes, símbolos, realidades. Para efectos del análisis podemos distinguir a lo menos tres dimensiones en las cuales se puede descomponer: la risa, el juego y la fiesta.

No es el caso recordar aquí lo mucho que se ha dicho sobre la risa, la fiesta y el juego. Lo más notable es percatarse de que todas las formas de expresión más populares en nuestras culturas latinoamericanas incluyen ese componente lúdico de manera relevante. Ya se ha dicho que el hombre se caracteriza no sólo por su capacidad de pensamiento, como homo sapiens, sino también por su capacidad de juego como homo ludens. El animal juega como ha demostrado muy bien Huizinga[48], pero el hombre es el único «animal que ríe» como ha mostrado Bergson[49].

La naturaleza humana se distancia de la naturaleza animal no sólo porque el hombre es capaz de imaginar en su mente el producto de su trabajo antes de haberlo producido, como analizara Marx el proceso de trabajo en tanto actividad finalista[50]. Lo que nos diferencia de la sociedad de abejas no es sólo que el resultado del trabajador tenía preexistencia ideal en su mente, sino el hecho de que el trabajador es una persona, que siente y ríe. El hombre produce y reproduce su mundo a partir de sus ideas o pensamientos, y también con la intervención de su imaginación, su intuición y su capacidad lúdica: ellas están a la base de su capacidad creativa. Es lo que la metafísica llamaría el espíritu humano[51].

La risa, el juego y la fiesta son, consecuentemente, expresiones fundamentales de toda cultura humana; ellas son reflejo y expresión del carácter no enteramente lógico, coherente ni racional del hombre y de su integración cultural. La acentuación unilateral de la mentalidad humana racional y coherente, propia de los racionalismos ilustrados, tanto como la exageración de su no racionalidad, su no logicismo, su

irracionalidad por aproximaciones vitalistas y anti-ilustradas, son enteramente parcializantes y equívocas.

La fascinación de los postmodernos por lo lúdico, los juegos de lenguaje, viene por el sentimiento de la disolución del sujeto. La risa, el juego, revelarían el carácter contingencial del hombre, su no esencialidad... La perspectiva privilegiada para analizar la realidad contemporánea proviene en los postmodernos de las teorías de los «juegos de lenguaje», siguiendo la tradición de la filosofía analítica y la lingüística, el privilegio del conocimiento entendido como proceso comunicacional, el carácter abstracto y desterritorializado de los flujos de información, la omnipresencia de los cambios y la marea de incertidumbre que descolocan al sujeto y lo despojan del sitial de honor que tenía en las filosofías de la ilustración.

Es el declive del individualismo en el tiempo de las tribus, entendidas como redes fractales, donde se vive la nueva sociabilidad como forma lúdica de socialización, comunidad emocional sumergida en el pluriculturalismo, la proxemia y el politeísmo. «Cuando la sociedad ha terminado queda la 'sociabilidad'... La sociedad está hecha de individuos, la sociedad de personas. El individuo tiene una identidad, la persona se identifica con un rol. Representa, es una máscara... El individuo se encierra en su identidad (se agota en su función), la persona se identifica con sus simultáneas o sucesivas máscaras sin agotarse en ninguna de ellas»[52]. El pensamiento postmoderno reivindica y aboga por lo lúdico, pero sólo como subterfugio para ahogar más al sujeto en un juego donde su consistencia se ve terrible e irremediablemente condenada a la contingencia.

La mentalidad moderna toma al juego y a la risa no como actividad creativa, necesaria, fundamentalmente articuladora de cultura, sino como actividad secundaria, un derivado de la cultura rigorista y puritana del trabajo: lo no serio, el tiempo libre, el tiempo ocioso, la entretención. Lo verdaderamente importante para la sociedad industrial son las obras sistemáticas, racionales, disciplinadas. Es lo que Weber ha caracterizado

como la racionalización del trabajo, originada por una secularización de la ética ascética intramundana del calvinismo, en el espíritu ascético del capitalismo que toma cuerpo tanto en el burgués como en el proletario. Por lo mismo para Marx, a diferencia de Fourier, era inconcebible pensar que el trabajo fuera a convertirse en juego, ni siquiera en su utopía comunista.

Para la mentalidad postmoderna, por el contrario, la risa y el juego son constitutivos de la inesencialidad del hombre, muestra de la inconmensurabilidad de sus relaciones y sentidos. Lo provisorio, lo incierto y lo fragmentario tendrían en los juegos su correlato. El juego y la comicidad no tienen teleología, por ende, no tienen finalidad histórica. Es la pérdida o el rechazo del sentido histórico en la acentuación de un ***hic et nunc*** que se asienta en los sentidos y lo sensible, en lo lúdico y lo intrascendente, en el hedonismo postmoderno que ha redescubierto el principio del placer para resistir y reinventar esta sociedad tecnotrónica.

La revolución industrial, que puso a sus propios artífices fuera de juego, no es sino el anverso de las revoluciones políticas iniciadas con la revolución francesa y en las cuales se inspiran las modernas teorías del juego. La mentalidad postmoderna deja fuera de juego al sentido más humano del juego, dado que la racionalización e institucionalización de las modernizaciones iniciadas con las revoluciones industrial y del Estado moderno, afectivamente dejan fuera de juego al hombre como tal. Por ello el postmodernismo que se rebela contra ese tecnoburocratismo, «juguetea» con una dimensión estético-lúdica ya desprovista de todo y auténtico contenido lúdico, porque ha disuelto al sujeto humano y con él a su dimensión lúdica; sólo lo concibe en tanto reproductor de «juegos de lenguaje» que se le imponen como sistemas externos y autorregulados.

Pero nuestra realidad latinoamericana nos muestra un panorama cultural radicalmente distinto al de las sociedades hiperavanzadas del capitalismo post-industrial. En nuestra realidad, juego, fiesta, alegría

y risa son parte constitutiva del panorama cultural, de las expresiones del espíritu y de la mentalidad de nuestros pueblos, tanto como lo son el llanto, el dolor, la pena y el sentimentalismo. En esto el hombre latinoamericano se revela una vez más como **coincidentia oppositorum**.

Moltmann, reflexionando sobre el juego como anhelo y nostalgia de los europeos, nos recuerda admirablemente esta diferencia socio-cultural entre la cultura nordatlántica y las culturas del Sur.

«En la época del maquinismo industrial se une de buen grado la alabanza del juego con la crítica cultural impregnada de melancolía por la pérdida de lo infantil, de lo arcaico y de lo religioso en el mundo moderno. Entrenado en el autocontrol y en la reflexión, el europeo se siente, con la más absoluta elementaridad, infeliz y torpe contemplando en Africa o en América Latina los coros y danzas de los «indígenas», como él les llama con cierto aire de superioridad»[53].

Es cierto que en las sociedades contemporáneas el trabajo se ha alienado y el juego aparece como un espacio-tiempo alejado de la disciplina fatigante del trabajo, como espacio-tiempo liberador de la esclavitud del trabajo, pero espacio-tiempo del juego evasivo a fin de cuentas. Pues sabemos que el juego, el entretenimiento, las diversas formas de diversión que produce la moderna industria cultural, no son sino una nueva forma de mercancía que se vende en el mercado a fin de preparar a los sujetos productores para reincorporarse, una vez aliviadas sus tensiones y relajados, al trabajo productivo. La sociedad actual dominada por la economía del rendimiento necesita abrir espacio de distensión, de descanso y diversión, es decir, espacios-tiempo planificados y producidos industrialmente: piénsese en la comercialización creciente de los deportes masivos, de la industria de juguetes y juegos de salón, de los parques y ferias de entretenimientos, de los espectáculos nocturnos, los casinos y cabarets, del propio turismo como actividad «entretenida», en fin, de la multiplicación de los video-juegos y del cine-televisión espectáculo. En ellos se suspenden

temporalmente las disciplinas del ámbito laboral, la seriedad de las relaciones formales que dominan las instituciones modernas, y la gravedad de las relaciones fugaces que tiñen el quehacer en la sociedad de masas.

En efecto, el juego desempeña allí una función de alivio para los pesares que le anteceden y que le preceden. No es menos cierto que el juego-espectáculo, el juego de masas, cumple también la antigua función del *«panem et circenses»* en la cultura imperial romana. Artilugio para someter y dominar a las masas de «ciudadanos-consumidores» y subordinarlas y conformarlas finalmente a los dictados del poder y de los intereses de los poderosos en la sociedad.

Si es cierto que el juego en la sociedad moderna ha sido y puede ser empleado para dominar a las masas generando conformismo a partir de la manipulación de su pathos lúdico, no es menos cierto que ello es así por el proceso de secularización que la sociedad moderna ha provocado especializando funcionalmente al juego y separándolo metódicamente de sus raíces socioculturales y religiosas, esterilizando su sentido original y apartándolo de su rol en la construcción del sentido. De hecho, en la sociedad tradicional pre-moderna, el juego, la fiesta y la religión, estrechamente entrelazados, son dimensiones fundamentales en la construcción del sentido y de la cultura. Por ello, todo juego conserva algo de su naturaleza religiosa, más que no sea bajo su forma secularizada en la sociedad actual.

El juego y la fiesta, nos recuerda Huizinga[54], tienen un carácter religioso-ritual. Guardini, a principios de siglo, había destacado el sentido lúdico de la liturgia y, Hugo Rahner, tanto como el propio Moltmann, nos recuerda que en el sentido profundo de la creación del Dios cristiano se encuentra su actividad suprema como actividad lúdica.

El ritual religioso tiene una doble dimensión: sacrificial y lúdica. La dimensión sacrificial tiene una función cosmogónica, rearticuladora de los lazos simbólicos del cosmos y la humanidad; la función lúdica,

en cambio, una función gratificante, rearticuladora de lazos de la convivencia humana primaria. Este último significado no es nunca bien analizado por los teóricos del juego nordatlánticos.

Las fiestas sacras se revelan por sí mismas: la palabra «celebración», por más formalizada y rutinizada que nos llega en la liturgia cristiana occidental, remite a su origen lúdico. Se celebra el acto sagrado por medio de una fiesta, cualquiera sea la forma que ésta adopte concretamente. «El pueblo que acude a sus santuarios se reúne para una manifestación común de alegría. Consagración, sacrificio, danza sagrada, competición sacra, representaciones, misterios, todo se halla incluido dentro de las fronteras de la fiesta. Aunque los ritos sean sangrientos, las pruebas de los iniciandos crueles, las máscaras espantosas, todo se celebra, todo se ejecuta o juega como fiesta. La vida corriente se halla suspendida»[55].

Entre la fiesta y el juego existen, por la naturaleza de las cosas, las más estrechas relaciones. Descartar la vida cotidiana, el tono, aunque no de necesidad, predominantemente alegre de la acción -también la fiesta puede ser muy seria-, la delimitación espacial y temporal, la coincidencia de determinación rigurosa y de auténtica libertad, he aquí los rasgos capitales comunes al juego y a la fiesta.

La dimensión lúdica es consustancial a la actividad creativa: el trabajo entendido racionalistamente como actividad finalista excluye al juego, tanto como excluye la creatividad: es el trabajo productivista de la sociedad industrial.

Todo juego inauténtico es mera imitación, repetición mecánica de esquemas pre-establecidos producto de la ritualización, rutinización, institucionalización y formalización, sea de la fosilización de tradiciones lúdicas precedentes o como producto «novedoso» del consumo que promueve la industria cultural. Muchos de estos juegos continúan creando nuevas relaciones y estimulando una creatividad pero en un espacio-tiempo «hibernado» cuyos resultados son la autodestrucción

por evasión o alienación o la destrucción de la naturaleza. El juego inauténtico -el de las sociedades de consumo- teje nuevas relaciones autodestructivas o destructivas de la creación (con minúscula o mayúscula). Por ello, todos los juegos de guerra y aquellos que se estructuran sobre la base de la exclusiva lógica del antagonismo aniquilante del otro, no son auténticos, sólo un remedo.

Todo juego auténtico crea nuevas relaciones humanas, las eleva en su potencia humanizadora. Todo juego es en este sentido una actividad creadora que re-armoniza la relación ecológica en el plano social y con la biomasa. Este tipo de juego se realiza como creación, porque combina en una misma instancia, bajo la modalidad de ruptura y continuidad: determinación e indeterminación, razón e intuición, astucia y argucia, libertad y coerción, espontaneidad y formalidad. Todo juego se vehiculiza por medios estéticos, intelectuales o corporales, o por una combinación de esos medios; todo juego siempre, a partir de reglas dadas, crea nuevas relaciones humanas, relaciones a distintos niveles, lógicas, simbólicas o interpersonales; todo juego finalmente es una compleja trama de mediaciones de lenguajes verbales y no verbales, corporales, estéticos, lógicos y místicos.

Por estas mismas características, todo juego -desde el más simple e individual al más complejo y colectivo- pone «en juego», desafía, estimula, articula y potencia, en actos verdaderamente complejos, las diversas inteligencias del hombre: la intelectual, la afectiva, la estética, la sapiencial, la kinésica, la mística. En el juego y el rito el hombre se juega «en cuerpo y alma», tal como se juega su vida en el sentido de toda soteriología religiosa. Por ello, todo juego secular se vive con algo de religiosidad y todo rito sagrado, serio y formal tiene algo de ludicidad.

El trabajo en la sociedad post-industial futura, por el avance técnico de los medios de producción, posibilita ser acentuado como actividad lúdica y creativa... a condición de un cambio radical de las estructuras actuales de la sociedad desigual.

Por otra parte debemos recordar que se ha insistido que la fiesta, la risa, el carnaval, en su generación de nuevas relaciones sociales lo son de relaciones anticipatorias, de allí su dimensión utópica que les confiere una teleología. La fiesta es anticipatoria de una vida plena futura, pero también son actualizaciones de esa vida en el aquí y ahora de las clases populares latinoamericanas... a partir de su situación de angustia, desprotección y miseria.

Muchos juegos así como variadas expresiones de risa, no sólo remiten a una pugna, un antagonismo, una ironía o comicidad, una exigencia y un esfuerzo sobrehumano reproducido en una sincronía ahistórica, sino que son, por el contrario, verdaderas expresiones de alegría en las personas y en la colectividad en una sincronía profunda, compleja, ecológica y holística. Estas alegrías provienen las más de las veces por el sentimiento de autosatisfacción con los pasos de autorrealización obtenido, o bien de admiración, complacencia y contemplación con la creación de otros: la creación, la belleza y la armonía en otros seres humanos o en la naturaleza -creación del Creador, cualquiera sea la figura que adopte según la religión-. Es la alegría que realiza, que inunda al hombre, llena su sentido, la alegría que plenifica el corazón y el espíritu de los hombres. Sentido de gratuidad del alma que ninguna compañía de diversiones en el mercado de los juegos puede satisfacer con sus juegos-fantasía artificiales, prefabricados y mercantilizados.

El sentido salvífico profundo de la celebración cristiana reside en que ellas son celebraciones de la «fiesta de la resurrección de Jesucristo» (Moltmann), esto es alegría incontaminada del acceso a la utopía de una vida plena y abundante.

La fiesta es, pues, resistencia a la racionalidad tecno-burocrática, al pragmatismo e instrumentalismo del mercado, y al materialismo de la sociedad de consumo. Recordemos que una parte no menor del juego de los impotentes consiste precisamente en ironizar el no-juego de los poderosos, una forma de inversión del mundo según la cual los

desvalidos aparentemente «locos» se ríen e ironizan subversivamente del poder de los que consideran «tontos» dado su apego a las riquezas y al poder.

Pero la fiesta no ejerce esa función sino objetivamente: es necesario que los hombres que ríen, cantan y bailan reflexionen acerca de su situación y así logren darse cuenta del valor subversivo de sus propias conductas lúdico-rituales.

La fiesta ha de vivirse plenamente, pero el antes y el después no puede vivirse rutinariamente para que tal fiesta no se convierta en alienación y fuga; el antes y el después han de vivirse reflexivamente para que la fiesta revigorice su carácter creativo, liberador y profundamente humano.

EL ICONO EN LA CULTURA URBANA POSTINDUSTRIAL (Y SUBDESARROLLADA)

Finalmente, es necesario hacer una reflexión sobre la importancia de lo simbólico y del icono, como marco y contexto en el cual se desarrolla lo lúdico en nuestras sociedades post-industriales y subdesarrolladas. Se dice que, en esta sociedad tecnológica moderna, el símbolo tecnológico -incluso algunos dínamo- ha reemplazado a la Virgen en nuestro patrón cultural. Sin embargo, como hemos visto, con el progreso de esta nueva revolución informática y comunicacional, este mundo se nos presenta menos manejable y controlable, sobre todo para las ciencias más avanzadas. Por ejemplo, piénsese en la astrofísica. En el desarrollo posterior a Einstein, esta ciencia se siente cada vez menos segura con los descubrimientos astronómicos.

Los misterios del origen del universo, los misterios de los hoyos negros, los quásars, las novas y la antimateria, constituyen testimonios de una realidad cuyo carácter insondable parece inagotable. Esto significa que, en el avance del dominio del cosmos, el hombre, que cree alcanzar estadios superiores de progreso, se encuentra constan-

temente con fenómenos imprevistos. Tales avances van dejando vacíos y abriendo nuevos campos inexplorados, con lo que el magma de misterio, lejos de reducirse, tiende a profundizarse. Esta paradojal dinámica del «progreso» posibilita que el símbolo adquiera un nuevo sentido en la vida moderna.

El **icono**, que en el contexto religioso remite a las bellas pinturas de la iglesia de oriente(Donadeo, 1989), adquiere una nueva dimensión. El **icono** (de la raíz griega que significa imagen) en tanto que signo - donde el significado y el significante están en una relación natural (Pierce)- ha invadido la cultura post-industrial. En esta nueva cultura es cada vez más relevante el símbolo y comienza a reemplazar a la cultura de la escritura que, desde Gutemberg, ha dominado a la cultura industrial. Marshall McLuhan, un teórico de las comunicaciones, ha llamado la atención sobre la importancia de los símbolos visuales en la cultura de masas, especialmente de los anuncios. De hecho, nosotros tendemos a pensar nuestra realidad cultural con categorías más bien de la cultura letrada; nos cuesta pensar en términos de categorías de cultura simbólica.

Cuando alguien desea mostrar cómo se da la síntesis cultural en la cristiandad medieval, generalmente se refiere a esa obra magna que significó la Summa Teológica de Santo Tomás y también a las catedrales góticas. Sin embargo, Harvey Cox nos recuerda que la catedral de Notre Dame había estado acumulando musgo durante muchos años antes que el Aquinate se fuera a París como estudiante. Esto es, el símbolo -en este caso un símbolo arquitectónico, Notre Dame precede como síntesis medieval a la Summa. Y como dice Cox (1979), tal vez debiéramos referirnos a la Summa Teológica como una Notre Dame en palabras.

En esta nueva revolución industrial, estamos avanzando de una cultura de la escritura a una cultura de la imagen, y eso plantea un serio desafío para las religiones del libro -y el cristianismo es una religión del libro. Serios desafíos también para lo que significa el trabajo bíblico,

a pesar de todas las refrescantes renovaciones bíblicas que en América Latina van teniendo un impacto mucho mayor que cualquier mutación cultural producto de la técnica en el campo religioso. Quizá si el éxito del trabajo bíblico latinoamericano se deba precisamente al énfasis que pone en el rescate de los simbolismos y parábolas del texto original (la tradición oral), hermenéuticamente leído en la situación actual del pueblo, más que en el contenido intelectual de una exégesis racionalista del texto escrito.

Toda simbología tradicional, popular y mestiza en América Latina, contiene una dimensión lúdica, dimensión que es expropiada, depredada, aniquilada por la cultura disciplinante del rendimiento y la competitividad obligadas. Es la racionalización del símbolo en la cultura industrial y su reemplazo por el espacio estético funcionalizado. Pero la cultura post-industrial, al mismo tiempo que prolonga ese despojo, abre la puerta a la reconsideración de lo lúdico en la multiplicidad icónica que construye y teje por sus medios de producción audiovisual.

Sin embargo, hay que reconocer que toda esta simbología provocada por la nueva tecnología, es muy ambigua. Ella puede ser fuente de bien, de bienestar, de salud, de salvación, pero también puede ser fuente de mal, de perdición, de condenación. Los medios electrónicos pueden ser nuevas formas de alienación, nuevas formas de idolatría. La distribución desigual de la propiedad de los medios de producción tecnotrónica, genera condiciones de abismantes diferencias y desigualdades, que legitiman y/o originan toda clase de prejuicios, exclusiones, abusos o manipulaciones en la moderna industria cultural. Ellas podrían transformarse cambiando las estructuras de poder y ciertas tecnologías en medios de democratización, de participación y de expresión cultural y religiosa humanizante y liberadora.

Muchas de las formas de acción simbólica y comunicacional de las instituciones de la sociedad moderna, tanto de las iglesias como de la escuela, están demasiado centradas en la estructura comunicativa de la

palabra. En una palabra racionalizadora que reduce al juego y a la creatividad, al tiempo extra-trabajo, extra-servicio, extra-escolar, es decir, al tiempo que irónicamente se llama «tiempo libre» cuando en realidad es el tiempo de inhibición de la espontaneidad y de la libertad por medio de los «juegos envasados y programados» que ofrece la sociedad de consumo.

Pero la sociedad post-industrial, a la luz de la crisis de la racionalidad de la sociedad moderna, levanta su vista hacia otras tradiciones culturales y civilizaciones. Ahora que está «de moda» el dirigir la mirada hacia el oriente; por sus mutaciones culturales y políticas y por su vitalidad espiritual, resulta pertinente apreciar el significado -como expresión del pensamiento y la cultura de esa región del mundo- que concede la teología ortodoxa a los iconos. En las tradiciones orientales; la importancia de lo sensible en las representaciones simbólicas sustituye los discursos conceptuales, por lo que, más allá de la conciencia del riesgo de «idolatría» (que existe), se hace necesario hacer evidente la enorme significación de lo visual para el hombre de hoy. No estamos plenamente convencidos de que la cultura iconográfica ortodoxa sea compatible con el sentido estético-lúdico de la ritualidad efervescente de la cultura latinoamericana. Pero es un hecho que el icono popular desempeña en las fiestas, procesiones, promesas y carnavales religiosos latinoamericanos, una función semejante a la que desempeña en la cultura ortodoxa oriental. Esta anotación se muestra tanto más importante en nuestra realidad popular latinoamericana, cuanto eminentemente simbólica es nuestra cultura y nuestra religión popular.

En la práctica religiosa aparece la gran constante entre el icono y la palabra. Ambos transmiten un mensaje religioso y de fe. Pero la palabra nos exige una atención fija, una concentración moral continua, y un cierto raciocinio cognitivo; en tanto que el icono está allí, inmóvil, dispuesto a ser reinterpretado por nuestro movimiento y desde nuestra motivación. El icono en la experiencia religiosa popular irradia un poder sagrado y una motivación lúdico-ritual, que no observamos en la

palabra. Es un medio simbólico de contacto inmediato con Dios; el icono es el mediador por excelencia. La imagen de la Virgen, Jesús o el Santo (el «santito» en lenguaje popular), mueve el sentimiento y la voluntad; el sermón y la catequesis hablan al pensamiento.

Por ello, todo icono facilita una actitud mística y contemplativa, que en oriente es solemne y en nuestro continente es festiva. En cambio, la palabra siempre tiene algo de instrumental y orienta hacia la acción. Aunque la palabra siempre sea necesaria, ¿no sería conveniente, en esta cultura post-industrial desde una opción humanista por la cultura que respeta y valora las culturas populares, proceder a una hermenéutica sociocultural que privilegia la dimensión lúdica e icónica de la vida más que la dimensión intelectual, a fin de poder interpretar y comprender en forma adecuada y pertinente la dinámica de los cambios socioculturales que hace que en nuestros países los procesos de urbanización no sean directa y necesariamente secularizantes?

COMENTARIO A LA PONENCIA DE CRISTIAN PARKER

Dra. Imelda Vega Centeno

Entre Cristian y yo existe una larga relación y un rico intercambio académico, directo o indirecto, prolongado además por compromisos comunes, amistades comunes, historias de vida paralelas en sus logros, hallazgos y dificultades. Somos amigos, en el sentido fuerte del término, por eso es motivo de alegría hacer este comentario, por toda la carga histórica de búsquedas compartidas y de afectos que conlleva.

Por ello, con toda amistad, voy a expresar las cercanías y distancias que, desde mi punto de vista analítico, su texto ha motivado.

El punto de partida de la exposición que nos ha hecho Cristian es una reflexión sobre lo que él ha llamado las **mercancías-símbolo**, cuyo consumo permite una cierta «reinvención del mundo», de un "mundo feliz".

Para entrar en este tema es preciso hacer una distinción conceptual clásica, entre **cultura y civilización**. La **cultura** está constituida por el conjunto de **sentidos vividos**, aunque se dé de modo inconsciente, por los individuos miembros de un **medio** natural, humano y social; en tanto que la **civilización** es el conjunto de creaciones explícitas y formales de una sociedad, las cuales son acumulativas y resultan de la experiencia colectiva que se transmite a través de la socialización. En esta perspectiva, **cultura y civilización** vienen a ser **significante y significado** de un mismo juego simbólico. (Sapir E. Anthropologie Eds. de Minuit, París 1967; Levi Strauss C. Structures elementaries de la parenté, Mouton, París 1972; Morgan, La societé archarque, Ed. Anthropos, París 1971).

Las mercancías-símbolo de las que nos habla Cristian, son el típico producto de la **civilización** post-industrial que genera nuevas fantasías e inventa mundos felices poblados de cenicientos y cenicientas de la televisión, los que a través de dichas fantasías se «salvarían» del

anonimato, pero no del anonimato colectivo sino del que genera la ensoñación de la liberación de aquel privilegiado que, gracias a un golpe de suerte, se saca la lotería, se casa con un rico heredero, viene a ser un gran fultbolista o un cantante de moda. Este es el tipo de **reencantamiento** que ofrece la sociedad post-industrial moderna, a través de una lectura simbólica diferente, **pero** profundamente individualista, totalmente supeditada al azar; la famosa **suerte** que resulta cuestionando todo sistema de valores, en particular los sistemas religiosos, y la mística del esfuerzo para lograr algo. De manera que, para triunfar en la vida, no se necesitaría trabajar ni estudiar ni respetar determinados valores; nada de esto se equipara a la **suerte**.

Tras esta fantasía vemos desfilar en los exitosos programas de concursos de la televisión a un batallón de jóvenes y de pobres, del mismo modo que cada vez hay más público para las loterías o «juegos de loto», para los bingos y los florecientes casinos. Tremendo espejismo que tiene más público que cualquier oferta religiosa actual.

I. Diferencias e identidad religiosa en un mundo globalizado

Cristian subraya en este contexto la importancia de lo **religioso** como un factor que promueve la identidad cultural de los pueblos, pues funciona como articulador de sentido con una densidad simbólica fuerte, saliendo así al encuentro de la racha desarraigante de las mercancías-símbolo; la religión provee entonces de pistas identitarias seguras con anclaje cultural cierto.

Lo **sagrado** aparecía coherente en las sociedades arcaicas, pero resulta limitado en sus expresiones en las sociedades tecnocientíficas llamadas «modernas»; se produce entonces una sacralización latente, anómica, que estalla en manifestaciones pasionales e irracionales más o menos violentas o contestatarias. Normalizada o no, la sacralización constante pone en relieve la incapacidad de los hombres de quedar satisfechos con lo adquirido, con lo funcional y objetivo como tales (Rl Callois L'homme et le sacré, Gallimard, París 1959; M. Eliade Le

sacré et le profane, Gallimard, París 1965).

De esta manera la dialéctica moderna entre el particularismo y el universalismo puede resultar revitalizando fundamentalismos religiosos y religioso-políticos. Frente a la fuerza occidentalizante de las iglesias cristianas, estoy de acuerdo en entender a los pentecostalismos como cierta forma de resistencia a la uniformización, y una reivindicación de las diferencias. Pero los mismos pentecostales son particularmente intolerantes cuando se confrontan en situación de hegemonía con las formas culturales aborígenes, y juegan con ellos el mismo papel de desectructurantes culturales contra el cual habían luchado en reivindicación de su autonomía.

Frente a la gran ola migratoria mundial, Cristian subraya las nuevas formas del pluralismo cultural que se están presentando en América Latina, pero afirma que estas son «diversas expresiones y formas **sobre** el mismo trasfondo de su raíz cristiana». Quiero expresar mis reservas frente a esta afirmación. Estoy de acuerdo con que se están presentando nuevas formas de pluralismo cultural, **pero**, en aquellos lugares donde existieron grandes culturas aborígenes, como el mundo andino y el maya, así como en las regiones de mayoría de población afro, el **trasfondo** del que habla Cristian lo constituyen **las religiones aborígenes**: la religión andina, la maya, y los componentes afros en el Brasil y el Caribe. Si usamos la metáfora textil, yo diría que la **trama** religiosa en estas regiones la constituyen las religiones aborígenes, y **el hilo** los aportes de la tradición cristiana; en estas regiones las diversas expresiones y formas de los nuevos pluralismos culturales se expresan **sobre** el trasfondo aborigen o afro, y no **sobre** el trasfondo cristiano.

II. Vitalidad y pluralidad de formas y expresiones religiosas

Estos aspectos los aborda Cristian a través de las diversas formas de **misticismo** actualmente en boga. Estoy de acuerdo con su esquema, añadiría además en la búsqueda del misticismo de las clases altas el actual «boom» orientalista y otras formas de exotismo religioso, y

subrayaría el misticismo de las clases populares, las formas de encantamiento que provienen de las religiones aborígenes.

Y, nuevamente, encuentro acá una discrepancia con el análisis de Cristian. El encuentra correcto que los «grupos **marginalizados** busquen la expresión mística proveniente de sus **subculturas**». Si está hablando de más del 40 por ciento de la población del área andina, del 60 por ciento de la población del área maya, y también del 60 por ciento de la población del Brasil, así como del 65 por ciento de la población del Caribe, grupos humanos que objetivamente son los mayoritarios en sus respectivas naciones, me pregunto ¿es correcto conceptualmente llamarlos **subculturas**? ¿no hay un resabio occidentalista en esta forma de expresión?

La reapropiación y reproducción de los signos religiosos de raíces ancestrales en los pueblos latinoamericanos es un fenómeno complejo pero muy importante, por ello hasta una iglesia tan occidental y con un papel occidentalizante innegable como la iglesia católica, se ve obligada a plantearse los temas de la **inculturación**, proceso por el cual el anuncio del evangelio debe hacerse desde el interior de las culturas a las que éste ha de ser anunciado. En ese proceso el mismo anuncio se verá cuestionado y modificado por el saludable esfuerzo de inserción cultural en la cultura del **otro**, y no es por casualidad que la reflexión teológica y pastoral sobre la inculturación haya surgido en la doliente Africa actual y que de allí haya pasado a América Latina.

III. Lo lúdico en la modernidad de América Latina

El tema de lo lúdico y de la fiesta en la modernidad, está atravesando por una serie de pre-concepciones que nos vienen, como lo señala Cristian tanto de la ética protestante, del ascetismo católico y del temor al pecado, como de las diversas tradiciones autoritarias que han buscado controlar la capacidad lúdica del ser humano para evitar que éste piense, y por ello sea capaz de crear e innovar. Estoy de acuerdo con subrayar la dimensión sacrificial y la lúdica en toda **celebración** religiosa, porque

la **fiesta** que motiva toda celebración tiene además otros dos aspectos, ambiguos y ambivalentes, como todo producto de cultura: el **carnaval**, y el espacio hacia la **locura**. El primero es un espacio previo o dentro de la fiesta, donde **toda transgresión es permitida**, y esto, porque los sistemas religiosos antiguos estaban conscientes de que la comunidad de creyentes era ante todo una comunidad de seres humanos, proclives al pecado. Por eso la **celebración de la fiesta** proveía la oportunidad de la transgresión controlada, y luego del sacramento del perdón. El carnaval nace dentro de los sistemas religiosos más antiguos y es una especie de válvula de escape controlada para la comunidad de creyentes.

En este contexto la **fiesta** es también **espacio para locura**, porque en la «sinrazón» del loco se está expresando una posibilidad misteriosa de superar las racionalidades que limitan al creyente; en los sistemas religiosos más elaborados, la locura, lejos de ser la enfermedad que luego ciertas civilizaciones identificarán con la posesión demoníaca, expresa un **más allá de la limitación racional**, es pues un espacio de ampliación de las posibilidades expresivas y de comprensión de los seres humanos (H.Cox. La fiesta de los locos, Sígueme 1972; M.I. Pereira de Queiros Los mil rostros del carnaval).

Pero lo lúdico tiene otros espacios, y el primero que quiero señalar es el del **vacío**, el del **silencio**, del **«doice far niente»** o «dulce no hacer nada». Este espacio posibilita el encuentro con uno mismo, con lo esencial, lo cual permite **crear, innovar, producir arte**. Por eso no es de extrañarse que las principales tradiciones monásticas que han relievado tanto la mística del trabajo, sean también quienes han rescatado la necesidad del espacio dulce del no hacer nada, para que la creatividad y la producción excelente sean posibles. Sin embargo, en la sociedad actual se tiene terror al vacío, al silencio, y las jóvenes generaciones prácticamente lo desconocen; por otro lado, por la forma cómo la crisis económica golpea a nuestros países, amplios sectores de la población tienen mucho espacio de «far niente» por el desempleo, entonces este vacío se llena de angustia, rabia contenida, y diversas formas de violencia y agresividad. La necesidad de recuperar el vacío

y el silencio como espacios privilegiados para el **dilce far niente creador**, es una reivindicación urgente, necesaria, profundamente humana, y por ello debe entrar en el quehacer de las iglesias.

Cristian ha desarrollado bastante diversos aspectos del **juego**, lenguaje privilegiado de lo **lúdico, la fiesta y el «dulce no hacer nada»**, sin embargo a pesar de las posibilidades creativas, recreaciones y de comunicación del juego, éste no está vacunado contra la perversión de su capacidad de expresión y comunicación. Quiero hablar por ello del proceso de **perversión del juego** en la sociedad post-industrial. El prototipo del juego «moderno» son los juegos de video, donde el argumento es de lo más monotemático; se trata simplemente de **matar, destruir, devorar**: sean enemigos, extraterrestres, sapos o pacmans de diverso color, pues la **diversión es matar.** Otro lugar donde encontramos que **matar es divertido**, es en la explosión del género cinematográfico llamado de **acción**, donde la guerra convencional o de paramilitares es el **juego por excelencia**: se trata de **destruir, eliminar, acabar con el otro; ese es el juego**.

Pero esta perversión que antes había que ir a buscarla en los espacios de juego por video y en los cines, gracias a la tecnología entró a nuestras casas con la televisión y la computadora personal. Hace poco compré una computadora nueva indispensable para mi trabajo, el vendedor al ofrecerme su mercadería trataba de convencerme que yo debía comprar un aparato donde, además del instrumento de trabajo necesario, gracias al CD Rom, el Internet y los programas de juegos interactivos podía pasar mi vida frente a la pantalla de la computadora. Es decir que el ideal que se me proponía era pasar la vida a solas la **PC y yo**.

Este vendedor entendía como ventaja que yo pudiera pasar mi vida entera entre cuatro paredes, trabajando y luego consumiendo los monotemáticos juegos de video, oyendo música y viendo TV, leyendo noticias e informándome de lo que pasa en el mundo, y todo, yo sola frente a una misma pantalla de computador!!!, ésa era la **felicidad** que me ofrecía por cuatro mil dólares. Lo que me proponía era el **ideal**

autista de felicidad de la sociedad contemporánea donde **se ha eliminado al otro**, primero a través del juego y luego se lo ha reemplazado por la **mercancía símbolo** de estos tiempos. Destruidas las solidaridades fundamentales que construyen al ser social, quedan abiertas las puertas del **individualismo computarizado**, donde el mundo se reduce a consumir paquetes de software cada vez más complejos e interesantes cuyo goce no necesita de la mediación del otro. Creo que esta perversión del juego es además, particularmente exigente frente a las jóvenes generaciones, y por eso estar prevenidos frente a ella es una tarea de construcción de futuro.

IV. El icono en la cultura urbana post-industrial

Nuevamente en este punto del análisis me parece interesante regresar a la teoría antropológica para ayudarnos a situar mejor el papel del icono en la producción cultural de los pueblos. Por el **mito** toda realidad natural o humana se convierte en **simbólica**, pues el mito **invierte** en ellas múltiples significaciones, restablece así los lazos vitales entre el hombre y su entorno natural como social, lazos que habían sido rotos por la objetivación necesaria a la técnica y a la praxis. El **mito** es el fundamento de toda **cultura**, motor de todo movimiento social y de todo cambio sociocultural, de todo pensamiento y de toda forma de lenguaje. Por estas razones el **mito** está ligado estrechamente con las diferentes formas de lenguaje social, con las diversas formas de expresión de cada sociedad. Por eso es que fragmentados de los mitos pueden ser apropiados por la política, convirtiéndose el mito en ideología y/o en mistificación. (P.Ricoeur «Le Mythe donne á penser» en Esprit, jul/1971; Levi Strauss C. La pensée sauvage, Eds. Plon París 1962. Eliade, M., Mythes,rëves et symboles, Gallimard, París 1957).

De esta manera, cualquier realidad empírica afectada colectivamente de valencias y significaciones que desbordan infinitamente su percepción inmediata, viene a ser un **símbolo**, el cual resulta ser la forma de lenguaje más exigente y dinámica, pues su fuerza interpelativa tiene que ver con la complejidad de sus sentidos más allá de toda

explicación. Símbolo y simbolismo están ligados a la experiencia, por eso pasan de una valoración universal a una más específica para grupos definidos, razón por la que cada colectividad tiene su **simbología**, sin la cual perdería todo dinamismo ya que **el símbolo es el modo de expresión del mito**, de lo sagrado, de lo social y de lo político, de la economía y de **toda actividad humana en la medida en que éstas no son y no pueden ser puramente objetivas** (M. Eliade, Images et symboles, Gallimard, París 1952; G. Durand, Les structures anthropologiques de límaginaire, Gallimard 1985; E. Cassierer La philosophie des formes symboliques, Eds. de Minuit París 1972; V. Turner, The forest of symbols, N.Y.U.P. Cornell, 1967).

El **ícono** del que nos habla Cristian es el **símbolo,** cargado de un **significante** y portador de una **simbología social**; en esta medida es interesante el ejemplo chileno de la Virgen, y la competencia de la técnica con este símbolo. Sería interesante ver si el peligro señalado por Cristian se produce también en otras áreas culturales, en el mundo andino y en el maya por ejemplo, donde la religiosidad popular y sus devociones son fuertemente cristocéntricas, lo que ha dado lugar desde antiguo a una evangelización más basada en el misterio pascual y no en la devoción a María.

Haciendo una crítica de una tradición evangelizadora basada en una cultura letrada, Cristian se **opone** a la cultura de la imagen o del icono. Me pregunto hasta dónde es válida esta posición en una sociedad como la nuestra, o como la mayoría de las sociedades amerindias o afroamericanas que son sociedades iletradas, analfabetas, donde el libro es un artículo raro, caro y prácticamente desconocido. Sin embargo, como creo que la intuición fundamental de esta oposición crítica, es válida, yo propongo otra forma de construcción de la oposición:

- Cultura de tradición oral	vs.	- Cultura de recepción visual
- Tradición implica relación-construcción social de significaciones	vs.	- Recepción pasiva de símbolos sin posibilidad de apropiación

- Se transmiten de generación en generación.	vs.	- Imposición "globalizante"

En síntesis, sería el **paso** de la **transmisión de significaciones propias** a través de la tradición oral, a la **recepción de significaciones ajenas** por la recepción visual. Lo cual implica también un cambio de experiencias en términos sociales y de creencias:

- Tradición oral	vs.	- Recepción visual
- Experiencia personal y colectiva	vs.	- Consumo privado
- Experiencia vital	vs.	- Pasividad ante signos y sentidos
- Encuentro creyente	vs.	- Seguidismo autista
- FE	vs.	- IDOLATRÍA

Todo lo cual, obviamente, plantea problemas a las **religiones del libro, puesto que la Biblia es un gran compendio de tradición oral**, y no es por casualidad que en nuestra iletrada América Latina, las religiones del Libro, de la tradición oral hayan tenido tanto éxito, así como las sucesivas renovaciones bíblicas, y esto fundamentalmente porque, el **icono** en las culturas populares es una forma de transmisión no escrita de la **misma experiencia que comunica la tradición oral. El icono** es otro lenguaje que permite hacer permanecer la experiencia de un pueblo más allá del tiempo.

Sin embargo acabo de encontrar en zonas bastante alejadas de los andes, a las famosas antenas parabólicas, extendiendo hasta el infinito su oferta de recepción pasiva de símbolos ajenos globalizantes; **no se trata de detener el progreso con un dedo**, sino de distingüir entre el **icono idolátrico** y el **icono-expresión vital de un pueblo que celebra y comunica su fe, su esperanza.**

COMENTARIO A LA PONENCIA DE CRISTIAN PARKER
Prof. Bernardo Campos

I. LA TEORIA DE LA RELIGION SEGUN CRISTIAN PARKER

Debo empezar agradeciendo a Cristian Parker por habernos ilustrado respecto a la realidad contemporánea y el haber ubicado allí el hecho religioso mundial como influido en gran parte por la globalización, por la lógica del mercado, y por la racionalidad moderna, frente a la cual se reacciona en distintas direcciones.

La religión o, mejor, la complejidad del movimiento religioso contemporáneo, aparece en la lectura de Parker, como quería ver Otto Maduro, como un hecho relativamente autónomo, pero también como siendo influida por la sociedad y al mismo tiempo influyendo sobre ella.

Su presentación hace recordar la famosa Teología de la Cultura de Paul Tillich, según la cual «la cultura es la forma de la religión y la religión el contenido de la cultura», ambas mutuamente imbricadas. O, mucho más atrás, la interpretación de Emil Durkheim, para quien la religión era el substrato de la sociedad, el alma de la cultura.

La religión es según Parker un poderoso factor que vehiculiza identidad cultural, vale decir que muchos de los procesos de formación de la identidad de los individuos y de los grupos humanos son posibles gracias a que *la religión está a la base de la sociedad.*

Si quisiéramos resumir su comprensión de la religión diríamos que para Parker la religión es:

* Un factor de integración social.

* Un articulador de sentido frente a un mundo masificante y despersonalizador.

* Una forma de superación de la fragilidad, la opacidad y la inestabilidad que promueve la modernidad globalizante.

Consecuencia de la dialéctica secularización/sacralización ahora vivimos, según Parker, una especie de **«religiosidad difusa»** que es el producto de un «entrecruce» entre particularismo y universalismo, entre la secta y la iglesia, entre los movimientos de cultura y las religiones populares.

Me explico. Las fronteras o los límites se pierden. Ya no es posible visualizar identidades con perfiles más o menos dibujables. Nos debatimos entre lo particular y lo universal, pero somos cada vez más atraídos por la universalidad en la que nuestra particularidad queda como diluída. Hay un nuevo polo de atracción, un nuevo eje, que no es precisamente lo sagrado de la religión, o Dios en la religión cristiana.

Si esto es así, pregunto:

> *¿No habrá aquí un correctivo a las ciencias de la religión que pretenden ver más bien «una variedad, más o menos homogénea, distinta pero relativas de «**rostros religiosos**», fisonomías, identidades, pluralismos, pero todavía dentro del estrecho marco del cristianismo?*

Creo que estamos ante la imperiosa necesidad de elaborar nuevas teorías de la religión, que sean el producto de la confrontación con la sociedad y cultura post-industrial y globalizada, como lo hace Parker, que permitan interpretar el hecho religioso en un marco más global y planetario, de cara a otro tipo de contradicciones que no son precisamente las religiosas, pero que tocan ámbitos de espiritualidades que no pueden ser leídas únicamente por las ciencias sociales sino que convocan el concurso de otras disciplinas.

Como lo expresa Parker literalmente:

«Las categorías para el análisis de la religión deben ser mucho más comprensivas y simpatéticas, que analíticas y segmentarias».

Estamos como en el **momento de la negación**, en el proceso dialéctico de las identidades, pues hoy sabemos con mayor claridad qué cosa **no somos**, o qué no queremos ser, en lugar de saber exactamente, de forma clara y distinta (Descartes), qué precisamente somos.

Pero me gustaría preguntar, desde mi disciplina, la teología: ¿Qué es aquello que reclama poderosamente nuestra atención, que nos convoca a todos irresistiblemente, que nos mueve a una unidad difusa, que aparece con la forma de «globalización»?

¿Se trata, acaso, del «espíritu de cultura» como quería ver Dilthey y con él todos los hermenéutas de la cultura de la primera y segunda Ilustración? ¿Es acaso un ser que no es precisamente el «Ser» de la filosofía, pero que avanza indefectiblemente como teniendo vida propia sin que podamos ser capaces de saber qué es lo que es?

Para la teología aquello que la sociología identifica como globalización, postmodernidad, secularización, es leído como materializaciones del «eskatos», la dialéctica del Reino que se mueve en la contradición del antirreino, la manifestación del Anticristo, que es anticipación y anuncio de lo final.

Es una cuestión de lenguaje, pero la referencia a esa realidad es unívoca.

II. SOBRE LO LUDICO EN LA CULTURA RELIGIOSA

¿Qué significado tiene para la religión y en particular para las iglesias protestantes y pentecostales la relevancia de lo lúdico, o más precisamente, del juego, de la risa, de la fiesta, el principio del placer,

que tradicionalmente se asociaron al hedonismo, al liberalismo ético, a la relajación moral, y a la irreverencia ante lo sacro institucionalizado?

¿Qué implicancias teológicas y de sentido tienen los iconos (imágenes) en relación con la idolatría, y la afirmación de la trascendencia que se manifiesta por mediación de las formas materiales de expresión litúrgica, por la plástica y representación de la palabra, en los cuadros bíblicos, pero que no los agota necesariamente?

Aquí emergen a mi memoria épocas pasadas de rigorismo moral, de estilos de vida religiosos, sobre todo en las comunidades pentecostales, donde reír, jugar, contar chistes, y ni qué decir de los de doble sentido, o comprar la lotería, era pecado o estaba reñido con la disciplina en la iglesia. Se trataba entonces de crear una contracultura desde la religión, en la que la ceremonialidad, el silencio, el «buen comportamiento», el estar quietos, fuera sinónimo o análogo a ser santo, de «buen testimonio» ante un mundo que sucumbe ante la cultura del placer irrestricto o desenfrenado.

Todo el imaginario popular respecto de Jesús, como el **homo patiens** (el hombre que sufre) que no ríe, que no juega, sino que llora, clama, y se conduele de los necesitados, estuvo matizado justamente por una oposición tenaz a lo lúdico que más bien promueve la sociedad postmoderna. Hubo quienes pensaron que jugar era mortal, porque textos: «aquel día se levantaron a jugar y murieron como 23 mil» y «el deporte para poco aprovecha».

No obstante ello, la religión pentecostal tradicional tenía su lado lúdico en la glosolalia, en el gozo del Espíritu, en la contemplación fascinante de visiones, en los sueños y ahora último en la danza y los cultos o ministraciones de risa. La razón lógica es que no se puede vivir sin ese ingrediente sustantivo de la vida.

Quedan siempre preguntas por responder:

1. ¿Qué relación tiene el ethos cultural latinoamericano con la preferencia por lo lúdico y en este espacio, por lo onírico y lo simbólico? (Ricoeur/Criteriología del Símbolo).

2. ¿Cómo es posible no quedar atrapado en el reencantamiento de lo religioso? vale decir, ¿cómo superar lo puramente religioso para dar lugar a lo humano (la hominización/la liberación humana) bajo el signo de lo sagrado?

3. ¿Cuáles son las posibilidades, pero también las limitaciones del símbolo, del icono, del sueño, como representación/superación/ abstracción de la realidad «real» (no la «realidad virtual»), de cara siempre a la autoconstrucción de identidades? ¿Cómo esas limitaciones de la simbólica son afines a la ideología como «falsa conciencia» de la realidad, que es una dimensión de la misma en tanto universo cosmovisional de los grupos humanos?

¿Cómo superar la alienación, por ejemplo, en el éxtasis pentecostal?

4. ¿Qué representa la religión glosolálica para la cultura contemporánea?

Creo que Cristian Parker ha generado una serie de expectativas para la construcción -de nuestra parte- de una hermenéutica, de una teología de la cultura, una teología simbólica, onírica, del Icono, como parábolas de esta realidad última (escatológica) a la que avanzamos.

¿Cómo jugar en tiempos de guerra?
¿Cómo soñar «un mundo mejor» con hambre?
¿Cómo reír -sin neurosis- en medio de una crisis?
¿Cómo cantar himnos fuera de Jerusalén, decían los israelitas en el cautiverio (Salmo 127), aduciendo con ello la existencia de un contrasentido

Finalmente, pregunto: ¿Qué quiso decir Parker con el «retorno»

del símbolo? ¿Alude esta referencia a un mundo prelógico según Husser? ¿Se trata de una *«recaída»* en el mito como reclamaron los filósofos positivistas? ¿O se trata más bien de una nueva lógica (nueva razón) de un mundo distinto, que nunca dejó de ser lúdico, simbólico, sino en la mentalidad de los teóricos o intérpretes del mundo?

COMENTARISTAS DE LAS PONENCIAS DE CRISTIAN PARKER

* **Juan Abugattás,** Doctor en Filosofía, graduado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Catedrático en la Universidad de Lima.

* **Héctor Laporta,** Magister en Antropología, graduado en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO (Ecuador). Realizó estudios teológicos en el Seminario Bíblico Latinoamericano en San José (Costa Rica). Rector de la Comunidad Bíblico Teológica (CBT) de Lima.

* **Manuel Marzal,** S.J. Doctor en Antropología, catedrático en la Pontificia Universidad Católica del Perú y la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Investigador y escritor de temas religiosos.

* **Enrique Alva,** Teólogo, graduado en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), Buenos Aires - Argentina.

* **Catalina Romero,** Doctora en Sociología, graduada en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Catedrática de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Investigadora de temas relacionados con sociología de la religión.

* **Imelda Vega Centeno,** Doctora en Antropología y Teología. Graduada en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Coordinadora del Area Andina de la Comisión por el Estudio de la Historia de la Iglesia Latinoamericana (CEHILA).

* **Bernardo Campos,** Teólogo, graduado en el Seminario Evangélico de Lima (SEL) y en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), Buenos Aires - Argentina.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

[1] Conferencia dictada el martes 6 de agosto de 1996 en Lima, en el Fórum **Lo Religioso, lo Lúdico y lo Post-moderno**.

[2] Doctor en Sociología, investigador del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile, y del Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano en la misma ciudad.

[3] Preferimos la imagen de «megalópolis global» a la de «aldea global» de Mac Luhan para evitar connotaciones inocentes, armónicas y románticas del término «aldea», y en cambio para denotar la violencia, movilidad, agitación, stress y graves desigualdades de las modernas megalópolis.

[4] Cfr. E. Sabrovsky (comp.) **Tecnología y modernidad en Latinoamérica**, ILET-CORFOHACHETTE, Santiago, 1992.

[5] Al respecto ver O. Sunkel y N. Gliglio et al **Estilos de desarrollo y medio ambiente en la América Latina**, Ed. FCE. México, 1980.

[6] Cfr. Jean Ladriére, **«Reflexión sur le développement intégré», Group de Synthéses de Louvian,** Le **Développement Intégré,** CIACO, Louvain-la-Nueve, 1987, pp. 15-42.

[7] Pascal Bruckner, «Faut-il Etre cosmopolite?», **Esprit**, Dec 1992, p.86.

[8] Roland Robertson, **Globalization, Social Theory and Global Culture**, Sage, Londres, 1992.

[9] Cfr. C. Parker G, **Otra Lógica en América Latina,** Ed. FCE, Santiago, 1993.

[10] Cfr. Néstor García Canclini, **Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad**, Grijalbo, México, 1990.

[11] Jean Francois Lyotard, **La condición postmoderna**, Ed. Cátedra, Madrid, 1989.

[12] Lyotard, **ibid.**, p. 38.

[13] Juan Carlos Scannone, **«El debate sobre la modernidad en el mundo noratlántico y en el Tercer Mundo», Concilium**, 244, Diciembre 1992, pp. 115-125.

[14] Cfr. Cristian Parker, **op.cit.**, pp. 375 ss.

[15] *Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo,* ***La dimensión política del desarrollo humano****, Avance para la Cumbre Hemisférica de Miami de diciembre de 1994, PNUD, Santiago, 1994, p.37.*

[16] Cfr. Lyotard, **op.cit.**

[17] Nuestras sociedades también tienen esos desafíos pero éstos sólo afectan a las élites e indirectamente a los pueblos.

[18] Dado el carácter de nuestro enfoque consideramos al «postmodernismo» o a lo «postmoderno», conceptos más adecuados para designar una corriente o sensibilidad estética y filosófica reaccionaria de la modernidad -con vertientes más conservadoras, integristas o progresistas, pero en todo caso con serios riesgos de evacuar al sujeto y a su responsabilidad ética del escenario futuro- y que se desarrolla fundamentalmente en los países más industrializados cuya transición a la sociedad post-industrial está más avanzada.

[19] Conferencia dictada el miércoles 7 de agosto de 1996 en Lima en el Fórum: **Lo Religioso, lo Lúdico y lo Postmoderno**.

[20] La «avalancha» del pentecostalismo en América Latina ha sido objeto de numerosos estudios en el continente, entre los que destacan los de David Stoll, **¿América Latina se vuelve protestante?** Ed. Abya Yala, Cayambé, Ecuador, 1990; los de David Martin, **Thongues of fire: the explotion of protestantism in Latin America**, Basil Blackwell, Oxford, 1990, y los de Jean Pierre Bastián, **Historia del protestantismo en América Latina**, CUCSA-CEHILA, México, 1990.

[21] Son muchos los estudios en los que se analiza la tendencia al incremento del pluralismc en la sociedad latinoamericana. Interesante es el número 2, Año 2, de la revista de FLACSO, Sede México, 1993, sobre **Pluralidad Religiosa y Modernidad**, con los siguientes artículos: Guillermo Meléndez, «Iglesia y sociedad en la actual coyuntura centroamericana»; Marcos Villamán , «Perfil religioso en el Caribe hispano-parlante: el caso de República Dominicana»; Rodolfo Casillas, «¿En qué momento nos cambiaron la historia? A propósito de la nueva legalidad religiosa en México»; Fortunato Mallimaci, «Religión, modernidad y catolicismo integral en Argentina»; Rita Laura Segato, «La religiosidad candomblé en la tradición afro-brasileña». He

analizado la tendencia a la pluralización del campo religioso latinoamericano en mi estudio, **Otra Lógica en América Latina, Religión Popular y Modernización Capitalista**, Ed. FCE, Santiago, 1993.

[22] Cornel West «The new cultural politics of difference», Simón During (Ed), **The Cultural Studies Reader**, Routledge, London, 1994, p. 213.

[23] Joachim Matthes, **Introducción a la Sociología de la Religión, II Iglesia y Sociedad**, Alianza, Madrid, 1971, p.13.

[24] Crf. Emile Durkheim, **Les formes élémentaries de la vie religieuse**, Ed. PUF, París, 1968.

[25] Cfr. Lenski, G. «Religious Pluralism in Theoretical Perspective» cit. p. Matthes,**Op. cit.** p. 142.

[26] Cf r. «No vivimos en una sociedad con una religiosidad general, sino que tenemos que vérnosla con una religión concreta, formada y acuñada por las iglesias cristianas». T. Rendtorff, «Tendenzen und Probleme der kirchensoziologischen Forschung» cit. por Matthes, **Op. cit** p.19.

[27] Ernst Troeltsch, **The social teaching of the Christian Churches**, George Allen and Unwin, New York, 1931.

[28] Ernest Troeltsch, «Iglesia y Secta», en Friedrich Fürstenberg (ed), **Sociología de la Religión,** Ed. Sígueme, Salamanca, 1976, p. 247.

[29] **Ibid** p. 249.

[30] **Ibid**, p. 250.

[31] Es interesante notar que el concepto secta ha tenido una evolución semántica propia y característica de sus connotaciones ideológicas. Inicialmente fue un concepto eclesial para designar las herejías cristianas que se autonomizaban de la vida eclesiástica desde fines de la cristiandad medieval; luego pasó a ser un concepto sociológico en la tipologia Iglesia-secta como la desarrollara Troeltsch; pero con el auge de los pentecostalismos, de los neopentecostalismos, de las iglesias evangélicas electrónicas y de los movimientos religiosos semicristianos como los Mormones, Testigos de Jehová y similares, junto a los cultos sincréticos con elementos orientalistas; el concepto «secta» ha pasado a ser un instrumento de la lucha ideológico-política de las últimas

décadas. Se las ha calificado desde campañas de sanación espiritual contra el pragmatismo, la incertidumbre y el caos de la sociedad moderna, hasta «penetración imperialista norteamericana» contra los movimientos de liberación popular en Centroamérica. La iglesia católica inicialmente calificó despectiva y peyorativamente de secta a cualquier expresión popular de las iglesias pentecostales, y cuando se ha dado cuenta de la agresividad proselitista de los grupos religiosos autónomos ha aceptado el apelativo de Nuevos Movimientos Religiosos. El campo protestante, desde ciertas iglesias evangélicas como la Bautista, seguramente porque ven una competencia desenfrenada por parte de los otros grupos, han pasado virulentamente a descalificar a las llamadas «sectas», como es el caso de grupos como los Testigos de Jehová. Losmedios de comunicación y la cultura oficial, por su parte, frente a casos como los Niños de Dios en Buenos Aires, han reaccionado destempladamente condenando sin esperar el juicio y antes de tomar conocimiento de causa, reforzando los prejuicios antiminoritarios en una sociedad donde la religión católica sigue siendo elemento aglutinante de la corriente cultural principal.

[32] **Ibid**. p. 255.

[33] Como los ha estudiado Alejandro Frigerio en «La invasión de las sectas: el debate sobre los nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina», **Sociedad y Religión**, No.10/11, junio, 1993, pp. 24-51.

[34] A pesar de la pretendida neutralidad y de que manifiesta estar consciente del peligro de las connotaciones peyorativas que tiene el concepto de secta, H. Lagos no puede evitar caer en un análisis que connotativamente incluye a la secta entre los comportamientos que la sociedad oficial debería descalificar. Cfr. Humberto Lagos Sch. **Sectas religiosas en Chile: ¿fe o ideología?** Ed. Presor-Lar, Santiago, 1987; por su parte Abelino Martínez empleando un concepto sociológico del vocablo, en su estudio sobre las «sectas» en Nicaragua propone una tipología de grados de sistematización e institucionalización que incluye **la denominación, la secta institucionalizada y la secta**, siendo ésta la menos institucionalizada. En nota el autor afirma, sin entrar en mayor aclaración: «No utilizamos

el concepto sociológico de iglesia para aplicarlo en el campo protestante nicaragüense, pues éste se aplica más a la Iglesia Católica que sigue siendo la gran institución religiosa por excelencia». Abelino Martínez, **Las Sectas en Nicaragua** Ed. DEI, Costa Rica, 1989.

[35] Toda expresión de religión popular tiene algún grado de organización de tipo autogestión laical, necesaria para su reproducción en tanto que culto folkclórico y popular, por lo que nunca dicha organización llega a vivir en plenitud los dilemas de la institucionalización de la religión como aquellos que expone O'Dea. Cfr. Thomas F. O'Dea, «Los cinco dilemas de la institucionalización de la religión», en Fürstenberg, **Op. cit** pp. 189-195.

[36] Cfr. Cristian Parker G. «Religión y Modernidad, Revisando las categorías sagrado/profano desde América Latina», Revista Mexicana de Sociología, Vol. 4, 1994, pp. 229-254.

[37] Bryan S. Turner, **La Religión y la Teoría Social**, Ed. FCE. México, 1988, p. 222.

[38] La expresión «Nuevos Movimientos Religiosos», como sabemos está siendo empleada actualmente por la sociología de la religión para designar el conjunto de expresiones religiosas novedosas que surgen por doquier tanto en Europa cono en Norteamérica. Cfr. Julia María Carozzi, «Tendencias en el estudio de los nuevos movimientos religiosos en América en los últimos 20 años», **Sociedad y Religión**, No. 10/11, junio, 1993, pp. 3-23.

[39] Estamos desarrollando esta tipología en otro trabajo.

[40] Cfr. Stanley Jejaraja Tambiach, **Magic, science, religion, and the scope of rationality**, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

[41] Conferencia dictada el jueves 8 de agosto de 1996 en Lima en el Fórum: **Lo Religioso, lo Lúdico y lo Post-moderno.**

[42] Idem a nota bibliográfica número 2.

[43] Cfr. Cristian Parker G., «Modernización y cambio en el sistema de necesidades: el nuevo fetichismo de la mercancía tecnotrónica», **Tópicos'90**, No. 2, abril, 1991, pp. 151-158.

[44] Cfr. Harvey Cox, **La seducción del espíritu: usos y abusos de la religión popular;** Sal Terrae, Bilbao, 1979

[45] El caso patético es el Irán. A mediados de 1995 el gobierno

islámico prohibió por ley la televisión vía satélite en los hogares iraníes a fin de evitar las masivas influencias de occidente en la cultura y vida cotidiana de los ciudadanos de la República Islámica.

[46] Aunque podría interpretarse el auge de movimientos religiosos afro-americanos o de tipo orientalista y esotéricos como signo de contracultura al cristianismo ampliamente mayoritario, es necesario recordar que muchas de las expresiones de cultos afro-americanos en Brasil o el Caribe -de dimensión masiva- de hecho son sincretismos del cristianismo; y los cultos orientalistas herméticos y esotéricos por su parte son reflejo de minorías muy selectivas.

[47] Arnold Hauser recalca en su **Historia Social del Arte**, y que la organización social de la producción artística previa al siglo XV se da en la línea de la producción comunal y basada en los gremios. En el Renacimiento temprano todavía la obra de arte no es considerada la obra de un genio creador en forma independiente de toda tradición, teoría y regla de los materiales mismos. La idea de que el arte es el resultado de una personalidad independiente, expresando su individualidad, sujeto liberado de toda influencia extraña, sólo se afirma de a fines del Renacimiento. Cfr. Janet Wolf, **The Social Production of Art**, The Macmillan Press, Hong Kong, 1981, pp. 26ss.

[48] Johan Huizinga, **Homo Ludens,** Madrid, 1970.

[49] Enrique Bergson, **La Risa,** Ed. Tor S.R.L, Buenos Aires, 1946

[50] Karl Marx, **El Capital**, Ed. FCE, México, 1971, Cap.V.

[51] Lo que Zubiri llama la naturaleza «pensasintiente» del hombre.

[52] Jesús Ibáñez, «Prefacio» en Michel Maffesoli, **El tiempo de las tribus**, Ed. Icaria, Madrid, 1990.

[53] Jürgen Moltmann, Un nuevo estilo de vida, sobre la libertad, la alegría y el juego, Ed. Sígueme, Salamanca, 1981, p.118.7

[54] Cfr. Op. cit.

[55] Huizinga, p.35

BIBLIOGRAFIA

1. Sabrovsky (comp) (1992). Tecnología y modernidad en Latinoamerica, ILET-CORFOHACHETTE, Santiago.

2. Sunkel y N. Gliglio. Et al Estilos de desarrollo y medio ambiente en la América Latina, Ed. FCE México, 1980

3. Ladriére Jean, (1987). «Reflexión sur le développement intégré», Group de Synthesis de Louvain, Le Développement Intégré, CIACO, Louvain-la Nueve, , pp.15-42.

4. Bruckner, Pascal,(1992). «Faut-il Etre cosmopolite?» Esprit, Dec. p. 86.

5. Robertson, Roland,(1992). «Globalization, Social Theory and Global Culture», Sage, Londres.

6. Parker, Cristian,(1993). «Otra lógica en América Latina», Ed. FCE, Santiago.

7. García Canclini, Néstor,(1990). «Culturas Híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad», Grijalbo, México.

8. Lyotard, Jean Francois,(1989). «La condición postmoderna»,Ed. Cátedra, Madrid.

9. Scannone, Juan Carlos,(1992). «El debate sobre la modernidad en el mundo noratlántico y en el Tercer Mundo», Concilium, 244, Diciembre, pp. 115-125.

10. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, (1994). «La dimensión política del desarrollo humano», Avance para la Cumbre Hemisférica de Miami-diciembre, PNUD, Santiago, p.37.

11.Sabrosky, E,(1980). «Tecnología y modernidad en Latinoamérica», ILET-CORFOHACHETTE, Santiago.

12. Sunkel O. y Gliglio N,(1980). «Estilos de desarrollo y medio ambiente en la América Latina», Ed. FCE, México.

13. Stoll, David,(1990). «¿América Latina se vuelve protestante?», Ed. Abya Yala, Cayambé-Ecuador.

14. Martín, David,(1990). «Thongues of fire: the explotion of protestantism in Latn América», Basil Blackwell, Oxford.

15. Bastián, Jean Pierre,(1990). «Historia del protestantismo en América Latina», CUCSA-CEHILA, México.

16. Parker, Cristian,(1993). «Otra lógica en América Latina, Religión Popular y Modernización Capitalista», Ed. FCE, Santiago.

17. West, Cornel,(1994) «The new cultural politics of difference», Ed. Simón During, The Cultural Studies Reader, Routledge, London, p.213.

18. Matthes, Joachim,(1971). «Introducción a la Sociología de la religión,II Iglesia y Sociedad, Alianza, Madrid, p.13.

19. Durkheim, Emile,(1968). «Les formes élémentaries de la vie religieuse», Ed. PUF, París.

20. Troeltsh, Ernst,(1931). «The social teaching of the Christian Churches» George Allen and Unwin, New York.

21. Troeltsh, Ernst,(1976). «Iglesia y Secta», Ed. Friedrich Furstenberg, Sociología de la Religión, Ed. Sígueme, Salamanca, p.247.

22. Lagos Sch, Humberto,(1987). «Sectas religiosas en Chile: ¿fe o ideología?, Ed. Presor-Lar, Santiago.

23. Martínez, Alberto (1989). «Las sectas en Nicaragua», Ed. DEI, Costa Rica.

24. Turner, Bryan S. (1988). «La religión y la Teoría Social», Ed.FCE, México, p.222.

25. Jejaraja Tambiach, Stanley,(1991). «Magic, science, religion, and the scope of rationality», Cambridge University Press, Cambrigde.

26. Cox, Harvey,(1979). «La seducción del espíritu: usos y abusos de la religión popular», Sal Terrae, Bilbao.

27. Wolff, Janet,(1981). «The social Production of Art», The Macmillan Press, Hong Kong, pp. 26ss.

28. Huizinga, Johan,(1970). «Homo Ludens», Madrid.

29. Bergson, Enrique,(1946). «La Risa», Ed. Tor S.R.L, Buenos Aires.

30. Marx, Karl,(1971). «El Capital»,Ed. FCE, México, Cap. V.

31. Ibáñez, Jesús,(1990). «Prefacio» en Michel Maffesoli, El tiempo de las tribus, Ed. Icaria, Madrid.

32. Moltmann, Jurgen,(1981). «Un nuevo estilo de vida, sobre la libertad, la alegría y el juego», Ed. Sígueme, Salamanca.

REVISTAS

1. FLACSO,(1993). «Pluralidad Religiosa y Modernidad», Volumen 2, Año 2, México.

ARTICULOS CITADOS:

- Meléndez, Guillermo, «Iglesia y Sociedad en la actual coyuntura centroamericana».

- Villamán, Marcos, «Perfil religioso en el Caribe hispano-parlante: el caso de República Dominicana».

- Casillas Rodolfo, «¿En qué momento nos cambiaron la historia? A propósito de la nueva legalidad religiosa en México».

- Malimacci, Fortunato, «Religión, modernidad y catolicismo integral en Argentina».

- Segato, Rita Laura,»La religiosidad candomblé en la tradición afrobrasileña».

2. SOCIEDAD Y RELIGION, (1993). «La invasión de las 'sectas': el debate sobre los nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación Argentina», por: Alejandro Frigerio; No. 10/11, Junio, pp. 24-51.

3. REVISTA MEXICANA DE SOCIOLOGIA,(1994). «Religión y Modernidad, Revisando las categorías sagrado/profano desde América Latina», por: Cristian Parker; Vol.4, pp.229-254.

4. SOCIEDAD Y RELIGION, (1993). «Tendencias en el estudio de los nuevos movimientos religiosos en América en los últimos 20 años», por: Julia María Carozzi; No.10/11,pp.3-23.

5. TOPICOS'90,(1991). «Modernización y cambio en el sistema de necesidades:el nuevo fetichismo de la mercancía tecnotrónica», por: Cristian Parker; No. 2, abril, pp.151-158.

Se terminó de imprimir en los talleres de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Psje. María Auxiliadora 156 - Breña
Teléf. 424-8104 / Telefax: 424-1582
Mayo de 1997.
Lima - Perú

La presente obra RELIGION Y POSTMODERNIDAD corresponde a una de las jornadas teológicas del Proceso Kairós Perú realizada en 1996.

El Proceso Kairós es parte de un movimiento de América Latina, apoyado por el Consejo Mundial de Iglesias, cuya finalidad es desafiar la crisis y los límites actuales de la reflexión teológica e intercambiar experiencias sobre la misma. Asimismo intenta descubrir los desafíos de una teología centrada en la vida analizando la posibilidad de articular un proceso de "revitalización y reformulación" de la reflexión teológica.

El tema desarrollado en el presente libro nos introduce a examinar el papel de lo religioso dentro de la realidad cambiante de las sociedades latinoamericanas. Dentro de esta dinámica el futuro de las diversas expresiones religiosas se van a ver afectadas por la desaparición y/o transformación de las formas religiosas institucionalizadas, dando paso a otros movimientos religiosos más holísticos y plurales. Por esta razón, se hace necesaria una revisión de las metodologías tradicionales a fin de explorar "lo religioso".

El desarrollo de esta obra se enmarca dentro de la búsqueda de nuevos paradigmas y fundamentos éticos para una sociedad pluralista. Estas premisas son postuladas por el Proceso Kairós, el cual busca facilitar un espacio donde confluyan los diversos actores sociales: mujeres, indígenas, amazónicos, negros y mestizos, entre otros, a fin de confrontar la crisis y límites actuales de la teología.

CRISTIAN PARKER es Doctor en Sociología de la Religión e investigador del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile y del Centro de Estudios de la Realidad Comtemporánea de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano de la misma ciudad.